Pamph.
Theol. Doct
M.

3 1761 09622407 6

GEBET UND BILD

IN DEN

ERSTEN CHRISTLICHEN JAHRHUNDERTEN

NACH DEN LITTERARISCHEN QUELLEN.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DES DOKTORGRADES

BEI EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU STRASSBURG i. E.

VORGELEGT

VON

KARL MICHEL.

LIBRARY
1903
UNIVERSITY OF TORONTO

NAUMBURG a. S.
LIPPERT & Co. (G. PÄTZ'SCHE BUCHDRUCKEREI)
1902.

Von der der Fakultät vorgelegten und in den „Studien über Christliche Denkmäler“ (Neue Folge der Archäologischen Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter), herausgegeben von Joh. Ficker, vollständig erscheinenden Abhandlung über

Gebet und Bild.

Ein Beitrag zur altchristlichen Archäologie

werden mit Genehmigung der philosophischen Fakultät hier nur die beiden ersten Kapitel mitgeteilt.

Das Colloquium fand am 15. Februar 1902 statt.

I. Kapitel.

Christliche Gebete.

Bekanntlich besteht die besondere Bedeutung der frühchristlichen Archäologie als Ergänzung der ältesten Kirchengeschichte darin, daß sie uns die Kenntnis von der volkstümlichen Ausgestaltung des Christentums jener Zeit übermittelt. Ihr litterarisches Gegenstück findet sie darum weniger in den stark individuell gefärbten Schriften der Kirchenväter als in entweder direkt aus Volkskreisen stammenden oder indirekt für solche berechneten Produkten.[1]) Während zur ersten Gattung hauptsächlich die altchristlichen Apokryphen, Pseudepigraphen und Märtyrerberichte zu rechnen sind, wird die zweite durch Homilien, Lieder und Gebete repräsentiert.

Das archäologisch brauchbare Material, das sich uns in altchristlichen Predigten darbietet, harrt noch vielfach der Verwertung; dagegen haben Brockhaus[2]) und Joh. Ficker[3]) die Dichtungen für die Erklärung der Bildwerke fruchtbar gemacht. In vorliegender Arbeit soll nach dem Vorgange Le Blants[4]), der vielfach auch de Rossis Zustimmung fand, der Versuch unternommen werden, die engen Beziehungen zwischen Gebet und Bild darzulegen. Während

[1]) Vgl. zu dieser Methode A. Springer in den Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften XXI, 40; V. Schultze, Archäologische Studien etc. 1880 S. 19 Anm., den Aufsatz von de Waal in der Röm. Quartalschr. I S. 173 ff.; G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst 1897 in J. Fickers Studien zum christl. Altertum und Mittelalter, Heft 3, Einl. S. 2 ff.; A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokr. Bericht über die Taufe Jesu etc. 1902 S. 96.

[2]) Vgl. Cl. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872.

[3]) Siehe Joh. Ficker. Die Bedeutung der altchristlichen Dichtungen etc. in der Festschrift für A. Springer 1885.

[4]) Vgl. die Einleitung bei Edm. Le Blant, Etude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles 1878.

aber Le Blant der Vorwurf nicht erspart blieb, für seinen Zweck Formeln erst späterer Zeit herangezogen zu haben, soll hier den Spuren derartiger Gebete auch in früherer Zeit nachgegangen und die religionsgeschichtliche Wurzel dafür aufgezeigt werden. Die weitere Untersuchung wird sodann zeigen, daß die Priorität dabei auf seiten der Gebete zu suchen ist.

Diese Gebete haben sämtlich die Eigentümlichkeit, daß sie eine größere oder kleinere Reihe biblischer Paradigmen enthalten, die in gewisser Aufeinanderfolge wie Perlen an einer Schnur sich darbieten. So sehr sie auch sonst im einzelnen unter einander verschieden sind, so ist es doch, allgemein gefaßt, die Bitte um Befreiung und Erlösung, die durch alle hindurchklingt. Da nun aber auch die Bildwerke denselben Gedanken veranschaulichen wollen, so wird man in diesem den gemeinsamen Generalnenner sehen dürfen, dessen Ursprung selbst wieder in den soteriologisch gerichteten Interessen jener Zeitepoche begründet ist, und gewisse, beim Volke beliebte Gebetsformeln dürften das die Auswahl unter den verschiedenen biblischen Scenen in besonderer Weise bedingende Mittelglied zwischen Volksstimmung und Volkskunst gewesen sein.

Wenn auch durch diese Gebete nicht der ganze altchristliche Bilderkreis, wie er zuerst in der Katakombenmalerei und in erweiterter Gestalt auch auf Sarkophagen, Mosaiken und den Werken der Kleinkunst zum Ausdruck kommt, die Erklärung seiner Entstehung findet, so ist doch dadurch die Möglichkeit geschaffen, einen wichtigen Grund für die Auswahl der meisten biblischen Scenen zu erkennen. So wenig darum von vornherein andersartige Einflüsse auszuschließen sind, so wenig wird man leugnen können, daß die Übereinstimmung zwischen den am häufigsten dargestellten Scenen und den ebenfalls am zahlreichsten in den Gebeten erwähnten Typen zu stark ist, um zufällig sein zu können.

Unter den hier in Betracht zu ziehenden Gebeten nehmen die pseudocyprianischen Stücke einen besonderen Platz ein; sie beanspruchen deshalb eine spezielle Behandlung, weil sich die Frage nach dem Wesen solcher Gebete an ihnen am besten untersuchen läßt: eine Frage, die sich nur auf religionsgeschichtlichem Wege einigermaßen sicher beantworten läßt. Da ferner die pseudocyprianischen Orationen in mehreren Versionen überliefert sind, werden sich auch philologische Nebenprobleme nicht umgehen lassen, und zugleich wird sich dabei die Frage nach einer gemeinsamen älteren Grundform erheben, welch letztere es dann selbst wieder als geschichtliches Produkt zu würdigen gilt.

Wir beginnen die Untersuchung mit den beiden in lateinischer

Fassung erhaltenen pseudocyprianischen Gebeten[1]), die bereits dem Archetypus (MQT) der Werke Cyprians und damit der Zeit von 300—600 in der heutigen Form angehören. Als charakteristische Zeugnisse altchristlichen Volksempfindens, das auf diese Weise sein Wünschen und Sehnen ausspricht, seien sie hier in deutscher Übersetzung vollständig wiedergegeben:

1. Gebet (oratio pseudocypr. lat. I).

„Heilig, heilig, heilig, Heiliger der Heiligen, Vater unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, Gott der Propheten, Gott der Jungfräulichen, Gott der gerecht Lebenden, Gott der Gläubigen, Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, deines Sohnes: dich rufen wir bittend an; zugleich flehen wir auch zu dir, eingeborener Sohn, der du aus dem Munde des Allerhöchsten vor Grundlegung der Welt gezeugt und aus dem Leib der heiligen Jungfrau Maria durch ein Geheimnis geboren wurdest, mögest du uns auf unsere Bitten geistliches Wachstum heiliger Sehnsucht und Reinheit des Herzens gewähren, damit das durch das heilsame Bad neu gestärkte Herz rein von fleischlichen Vergehungen bleibe. Wir bitten mit unversehrtem Glauben, unverdorbenem Sinn, kräftigem Gottvertrauen, beständiger Mildtätigkeit und Liebe, daß du uns erlaubest, in der heiligen Kirche zu blühen, da wir vor dir in die Kniee sinken und die Nacken beugen, vor dir, dem Engel und Erzengel sowie Abertausende von Märtyrern, der Chor der Apostel und Propheten Ehre zujubeln, dem alle Vögel lobsingen. Die Zungen der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen bekennen dich, dich ebenfalls die gesamten Wasser im Himmel und unter dem Himmel; dich fühlt auch das Gefühllose: du bist es allein und außer dir niemand; dich bitten wir, Herr.

Allmächtiger Vater, der du für den Sohn allein erkennbar bist, dem Engel und Erzengel gehorchen, Gott Vater, dich bitten wir, du wollest uns einen lauteren Sinn, eine reine Unschuld, fromme Aufrichtigkeit, ein heiliges, reines, nüchternes, keusches Gewissen, das allen Nachstellungen der Welt gegenüber in ruhmvollem Glauben verharrt, ein Herz, das gegen alle Drohungen des Teufels und fleischliche Lockungen gewappnet ist, schenkest,

[1]) Vgl. einen gut rezensierten lateinischen Text bei Ad. Harnack in Text. u. Unters. N. F. Bd. 4, 1894 u. d. T. „Drei wenig beachtete cyprianische Stücke und die Acta Pauli". Ein Stück des lat. Textes der Orat. II hat auch V. Schultze in seiner „Archäologie der altchristlichen Kunst" 1895 S. 181 mitgeteilt, während grössere oder kleinere Teile aus beiden Gebeten sich bei Joh. Ficker a. a. O. S. 10—11 und bei Jos. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau etc. S. 142—144 in deutscher Übersetzung finden.

damit wir nicht in die todbringenden Stricke des gewalttätigen und grausamen Feindes verwickelt werden, damit wir das Zeichen des ewigen Heiles unversehrt tragen. Vertreibe von uns allen Schmutz der Welt und alle Verführung des Teufels. Er möge gebunden werden, niederstürzen und von uns überwunden und vernichtet werden, sowie von deiner Magd Sarra Asmodi, der nichtswürdige Dämon, durch deinen heiligen Engel Raphaël vernichtet worden ist.

Und wie du dem Tobias beigestanden, so wollest du mir zur Seite sein. Und wie du den drei Knaben im Feuerofen und dem Daniel Gnade erzeigt hast, so wollest du auch uns, deinen Dienern, tun. Der du Tote erweckt, Blinde erleuchtet, den Tauben das Gehör, den Stummen die Sprache, den Lahmen das Gehen, den Aussätzigen Gesundheit verliehen hast, ebenso gewähre es auch deinen Dienern, die mit der ganzen Kraft ihrer Seele glauben, daß du geboren seist, gelitten habest und einst kommen werdest, die Lebendigen und die Toten zu richten.

Stehe uns bei wie den Aposteln in Banden, der Thekla in Feuersgluten, dem Paulus in Verfolgungen und dem Petrus in Fluten. Der du sitzest über vielen Thronen zur Rechten des Vaters, blicke uns an und befreie uns von dem Untergang des ewigen Todes: einer in einem, der Vater im Sohne, der Sohn im Vater, der heilige Geist, durch welchen und mit welchem dir in der heiligen Kirche sei Ehre, Kraft, Herrlichkeit, Majestät, Macht, Segenspreis, Unsterblichkeit, jetzt und ewiglich, immerdar und in alle Ewigkeiten.“ Amen.

2. Gebet (oratio pseudocypr. lat. II).

1. „Heiliger Herr, heiliger Vater, ewiger Gott, dir habe ich meine Seele anvertraut, mein Gott; wer ist größer als du? dir bringe ich Lob und Dank dar, Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, Gott unserer Väter, Gott der Propheten, Gott der Apostel, Gott der Märtyrer, der du bist und warst vor Grundlegung der Welt, Gott der Männer, der du kommen wirst, die Lebendigen und die Toten zu richten, der du wahrer Gott bist, der du über den Cherubim thronst, der du die Abgründe durchschauest und alles siehst, bevor es entsteht, der du die Macht hast, zu töten und wieder lebendig zu machen, der du Macht hast, das Dürre grünend zu machen, du, Herr und Beherrscher des Alls, befreie mich von dieser Welt und erhöre meine Bitte, wie du erhört hast die Israë-

liten aus dem Lande Ägypten, während sie dir und deinem Diener Moses nicht glaubten.

2. Wehe über meine Sünden! wenn du dich erhebst, die Erde zu erschüttern, in welcher Felsenkluft soll ich mich dann verbergen vor deiner Macht? zu welchem Berge soll ich sagen: falle auf mich! und zu welchem Hügel: decke mich vor der Furcht des Herrn? Herr, stehe mir bei, richte mich nicht nach meinem Tun; denn deinen Vorschriften habe ich nicht gehorcht. Erhöre meine Bitte, sowie du den Jonas erhört hast aus dem Leibe des Ungeheuers. Wirf mich vom Tode zum Leben wie die Niniviten, die Asche und Trauergewand anlegten und Buße taten. Da ich vor dir Buße tue, erbarme dich meiner, der du die Buße liebst, wie auch David sagt: „Herr, um deines Namens willen tilge meine Sünde!“ und ich flehe deine Herrlichkeit an: „Tilge alle meine Sünden!“ Und erhöre meine Bitte, wie du erhörtest die drei Knaben aus dem Feuerofen und sandtest deinen Engel mit der Tauwolke, so daß Nebukadnezar, der Oberste des Reiches, bestürzt wurde. Denn du bist der König der Könige und der Herr der Herren, der du allein Unsterblichkeit hast und das unzugängliche Licht bewohnest, das keiner der Menschen noch sah oder sehen kann. — Erhöre meine Bitte, wie du erhört hast den Daniel aus der Löwengrube und sandtest den Propheten Habakuk, der ihm Speise brachte und sagte: „Genieße die Speise, die Gott dir geschickt hat.“ Und Daniel sagte: „Gott verläßt nicht die, so ihn fürchten.“ — Erhöre meine Bitte, wie du den Tobias und die Sarra erhörtest, als sie im Atrium ihres Hauses beteten: da brachte für sie der Engel Raphaël ihre Gebete dar; so erhöre auch du meine Bitten und laß meine Gebete zu deinem heiligen Hof gelangen und sende deinen Engel, der alle meine Vergehungen tilge, wie du vertilgt hast den unreinen Geist aus Sarra, der Tochter des Raguël. Erleuchte mein Herz, wie du erleuchtet hast die Augen des Tobias. — Erhöre meine Bitte; wie du die Susanna aus den Händen der Alten erhört hast, so befreie auch mich von dieser Welt, da du ein gutes Gewissen liebst. — Erhöre meine Bitte, wie du den Ezechias, den König der Juden, erhörtest und die Krankheit von ihm nahmst, so nimm auch von mir die Schwäche des Fleisches und mehre meinen Glauben, wie du sein Leben um fünfzehn Jahre gemehrt hast. Befreie mich mitten aus dieser Welt, wie du die Thekla mitten aus dem Amphitheater befreit hast.

3. Dich flehe ich an, Vater, der du auf das Ende der Zeiten unserer gedacht hast, indem du uns Jesum Christum, deinen Sohn

und unseren Herrn, sandtest, der geboren ist aus der Jungfrau Maria vom heiligen Geist, unter Ankündigung des Engels Gabriel, durch welchen du uns befreit hast von der Gefahr des drohenden Todes.

4. Und dich flehe ich an, den Sohn des lebendigen Gottes, der du so große Wunder getan hast: in Kana Galiläa aus Wasser Wein bereitet hast wegen Israël, der du den Blinden die Augen geöffnet, die Tauben hören gemacht, den Lahmen ihre Glieder wieder geschenkt, die Zungen der Stummen gelöst, die von Dämonen Geplagten geheilt, die Lahmen wie Hirsche springen gemacht hast, die Frau vom Blutfluß befreitest, Tote auferwecktest, zu Fuß auf dem Meere wandeltest, der du das Meer gegründet und ihm eine Grenze durch deine Macht gesetzt hast. Dich flehe ich an wegen aller meiner Vergehungen, der du im Himmel bist: der Sohn im Vater und der Vater in dir ewiglich, der du über Cherubim und Seraphim, dem Sitze deiner Herrlichkeit, thronest.

5. Dir stehen zur Seite die Engel und Erzengel, die deinen wahren und unschätzbaren Namen fürchten und vor deiner Ehre und Macht zittern, indem sie mit lauter Stimme rufen: „Heilig, heilig, heilig ist Gott Zebaoth.“ Du selbst hast uns die Versicherung hinterlassen: „Bittet, und ihr werdet empfangen; suchet, und ihr werdet finden; klopfet an und es wird euch geöffnet werden! Worum ihr meinen Vater bitten werdet in meinem Namen, das werdet ihr empfangen.“ Ich bitte, damit ich empfange; ich suche, damit ich finde; ich klopfe an, damit mir aufgetan werde; ich flehe in deinem Namen, damit mir gegeben werde. Ich bin bereit, um deines Namens willen das Opfer des Blutes darzubringen und jegliche Marter zu ertragen. Du bist mein Helfer und Verteidiger. Verteidige mich vor meinem Feinde; dein Lichtengel schütze mich, da du gesagt hast: „Was ihr im Gebete im Glauben bitten werdet, wird euch gegeben werden.“

6. Jeder Mensch ist ein Lügner; du, Gott, bist wahrhaftig. Wie du verheißen hast, kannst du mir, Herr, wirklich dein ganzes himmlisches Mysterium geben, damit ich würdig sei, das Angesicht der Heiligen zu sehen. Der Geist wirke kräftig in mir, da ich mich dir für alle Tage meines Lebes verlobt habe, der du unter Pontius Pilatus gelitten und ein gutes Bekenntnis abgelegt hast, gekreuzigt hinabstiegst und den Stachel des Todes zerbrachst, der du sagtest: „Wo ist der Tod und wo ist sein Stachel, der ihn regierte?“ Besiegt ist sein Tod, vernichtet der Feind, der Teufel; du bist von den Toten auf-

erstanden und deinen Aposteln erschienen, hast dich gesetzt zur Rechten des Vaters, um zu kommen zum Gericht der Lebendigen und der Toten. Du wirst über uns herrschen; befreie uns aus der Hand dessen, der uns nach der Seele trachtet. Bei deinem Namen flehe ich dich an, daß du mir Macht gibst, meinen Feind zu besiegen, da du mächtig, Beschützer und Beistand bist, indem du mein Gebet zu deinem Vater trägst. Herr, blicke gnädig auf meine Bitten herab, so wie du auf die Gaben Abels geblickt hast. Wolle du mich befreien vom Feuer ewiger Strafe und jeglicher Marter, die du den Gottlosen bereitet hast, durch unseren guten und gepriesenen Heiland Jesus Christus, durch den dir Ehre, Macht und Ruhm sei von Ewigkeit zu Ewigkeit." Amen.

Die bei Th. Zahn[1]) sich findende Notiz, daß seiner Zeit noch J. Fell die griechischen Originale dieser beiden Stücke gesehen habe, versetzt einen empfindlichen Stoß der neueren Hypothese[2]), daß beide Gebete von dem gallischen Dichter Cyprian des 5. Jahrhunderts herrühren. Mit dem grichischen Original aber und mit der ersten lateinischen Übersetzung werden wir wohl bedeutend höher hinaufgehen müssen, besonders da solche Gebete, wenn sie pseudonym oder anonym aus der Volksseele entspringen, „weniger verfaßt werden als entstehen", so daß man bei der äußeren und inneren Verwandtschaft der beiden Orationen mit Recht nur von einer gemeinsamen Entstehungszeit[3]) oder gemeinsamen Überarbeitung reden kann. Welcher Zeit gehört das griechische Original an?

Eine Untersuchung über den Charakter der lateinischen Gebete bringt uns vielleicht weiter. Bisher ging man entweder wegen des „nichtssagenden Inhalts" nicht näher auf diese Frage ein oder man erklärte sie schlechtweg für altchristliche Bußgebete.[4])

---

[1]) Vgl. Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. 1882. S. 127.

[2]) Diese Vermutung hat A. Harnack a. a. O. als Resultat seiner Untersuchung aufgestellt und näher begründet. Die für die caena Cypriani angeführten Momente und die daraus abgeleiteten Schlüsse erscheinen auch ohne weiteres annehmbar; dafür erheben sich gegen die so späte Datierung der beiden Orationen und ihre Zuweisung an Cyprian von Gallien eine Reihe von Bedenken.

[3]) In ihrer heutigen Gestalt erklärt Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur 1895 S. 189—190 die beiden Stücke für nachkonstantinisch, worin man ihm wird Recht geben können.

[4]) Siehe Zahn a. a. O. S. 127.

Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß Bußgedanken sehr stark mit hineinspielen; indessen lassen die alte Tradition, welche die Stücke dem Cyprian von Antiochien zuschreibt, das erste als oratio Cypriani Antiocheni pro martyribus, das zweite als oratio, quam sub die passionis suae dixit, dazu gewisse sonstige Merkmale auch eine andere Deutung zu.

In der christlichen Volkstradition des Orients [1]), die nach Zahn sicher bis in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, vielleicht auch noch weiter zurückreicht, begegnet uns Cyprian von Antiochien als ein zum Christentum bekehrter, heidnischer Zauberer, dem auch nachher noch das Charisma der Exorzisation und des Wundertuns, nunmehr durch das Gebet zu dem christlichen Gott der Offenbarung, zu Gebote steht.[2]) Wenn nun die Tradition gerade ihn zum Urheber dieser Gebete macht, so drängt sich die Vermutung auf, daß es geschieht, weil sie exorzistische Elemente enthalten.

Diese Vermutung wird noch außerordentlich verstärkt durch das Vorhandensein einer arabischen Version einer längeren pseudocyprianischen Oratio, die trotz mancher Verschiedenheiten von den lateinischen einen gemeinsamen Grundstock erkennen läßt. Dieses Stück der Pariser Nationalbibliothek, in französischer Übersetzung bei Basset [3]) abgedruckt, gibt sich selbst in der Einleitung als eine späte, wohl noch stark überarbeitete Übertragung aus dem Griechischen und fand in der Praxis Verwendung als Amulett, sofern dasselbe „ein Schwert für die Geduld und ein Schild, der die Dämonen und den bösen Blick fernhält", sein will. Ferner fand sich auf äthiopischem Boden unter Cyprians Namen, ebenfalls von Basset [4]) publiziert, ein ganz ähnliches Produkt, das aus dem Arabischen, wenn auch nicht aus dem gegenwärtig vorliegenden Texte, übersetzt sein wird und ebenfalls ein magisches Gepräge an sich trägt. Diese verschiedenen Versionen [5]) sind ein klarer Beweis für die Volkstümlichkeit und weite Verbreitung dieser pseudocyprianischen Gebete.

[1]) Außer in der griechischen und lateinischen Fassung ist die Cyprianslegende auch in einer koptischen Version, die Lemm in den Berichten der Petersb. Akad. 1899 u. d. T. „Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien" veröffentlicht hat, und in einer altslavischen Übersetzung vorhanden (vgl. Lemm a. a. O. pag. X—XII).

[2]) Zahn a. a. O. S. 30. 64. 153.

[3]) Apocryphes éthiopiens hersg. v. Basset VI S. 38ff.

[4]) Vgl. Basset a. a. O. VI S. 6—24.

[5]) Auf ein ähnliches Gebet im Codex Vatic. 52, das noch unediert ist, verweist Zahn a. a. O. S. 121. Als weiteres handschriftliches Material, das im Äthiopischen erhalten ist, führt Lemm a. a. O. p. IX folgende Gebete an: Brit. Mus. Add. 16, 245 „Preces magicae" 7. — Preces ob solutionem incantationis, fol. 95—96. — Brit. Mus. Add. 16, 247 „Circulus regum" 3. Preces S. Cypriani fol. 62—64.

Doch prüfen wir diese Stücke nach ihren weiteren Merkmalen, zunächst die lateinischen Orationen. Schon in Orat. I stellen das auch im lateinischen Text beibehaltene, dreifache *ἅγιος*, die Anrufung Gottes als des „Gottes Abrahams, Isaaks, Jakobs", die Bitte, daß er von der Seele „allen Schmutz der Welt und alle Verführung des Teufels vertreiben" und sie vor den „todbringenden Stricken des gewalttätigen Feindes" bewahren möge, die Beziehung auf das „heilsame Bad" der allem Teufelswerk entsagenden Taufe, der Hinweis auf Christi Wiederkunft zum Weltgericht etc. den exorzistischen Charakter des Stückes deutlich heraus. Das dreifache *ἅγιος* ist dann die griechische Übersetzung des hebräischen קָדוֹשׁ, das in dreimaliger Verwendung häufig auf jüdischen Phylakterien vorkommt.[1]) Daß aber bei Exorzismen die Gottheit mit Vorliebe als „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs" angefleht wurde, bezeugt Origenes[2]) ausdrücklich; er berichtet zugleich, dieser Formel würde eine solche magische Wirkungskraft beigemessen, daß selbst heidnische Exorzisten sich ihrer bedienten. Die Bitte um Schutz vor den Dämonen oder dem Satan, deren Fürsten, konnte bei keinem Exorzismus fehlen. So kehren auch in Orat. II die Formel „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs" und die wiederholte Bitte um „Befreiung von dieser Welt" und Erlösung von satanischen Einflüssen wieder.

Durch den in altchristlicher Zeit allgemein unter dem Volk verbreiteten, auch von Tertullian, Origenes, Celsus anerkannten Brauch des Exorzismus[3]), der aufs engste mit den damaligen Engel- und Dämonenvorstellungen verknüpft war und außerdem zur derzeitigen Eschatologie und zum Streben nach sittlicher Reinigung und Sündenvergebung vielfache Beziehungen hatte, empfangen diese pseudocyprianischen Gebete erst die rechte Beleuchtung.

Es war eine durchweg geteilte Anschauung bei den alten Christen, daß die heidnische Welt in der sie leben mußten, der Macht von Dämonen, die als reale, persönliche Geistwesen vorgestellt wurden,

---

[1]) Vgl. Revue des études grecques 1891, S. 290 und Heim, Incantamenta magica graeca latina S. 481. Das *ἅγιος* in der lat. Version, ebenso wie in Orat. II das *ἅγιος* neben sanctus ist dann ein weiterer Beweis für eine Übersetzung aus dem Griechischen.

[2]) Orig. contr. Cels. I, 22; IV, 33; auch Justin, Dialogus c. Tryph. c. 85.

[3]) A. Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte in Text. u. Unters. VIII, 4. S. 71ff. Anm. bedauert es mit Recht, daß eine Geschichte des Exorzismus noch nicht geschrieben ist. Für einzelne Abschnitte dieses Gegenstandes liegen bereits Untersuchungen vor in der Abhandlung Gunkels, Die Wirkungen des heiligen Geistes etc. 1888, bei K. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche in Preuß. Jahrb. XCIII 1898, ferner in der trefflichen Arbeit von H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister etc. 1899.

unterworfen sei: ein Glaube, der neben der allgemein religionspsychologischen Wurzel [1]) noch eine historische und spezifisch zeitgeschichtliche Seite hatte. Indem nämlich die Christen an die bereits in Ps. 58 und 82 enthaltene, im späteren Judentum [2]) fortgebildete, dann vor allem in 1. Kor. 10 vertretene Auffassung, daß die heidnischen Götter Dämonen seien, anknüpften und in der Erzählung von Gen. 6 dazu den metaphysischen Hintergrund suchten [3]), konnten sie der Engellehre auch eine ausgebildete Dämonologie zur Seite stellen. Die Götzenbilder, hinter denen die Dämonen lauern, dienen diesen zugleich als Mittel, um die Menschen zum Abfall vom einigen Gott zu bewegen [4]), und die Verfolgungen, welche die Christen von seiten der heidnischen Obrigkeit zu erdulden haben, sind in letzter Instanz das Werk des Satans und seiner Schar.[5]) Ihre Machtwirkung erstreckt sich auf die äußere Natur, ebenso wie auf Leib und Seele des Menschen: Mißwachs, Dürre, Frost, Pest, Besessenheit, böse Träume, schreckliche Leidenschaften und schlimme Versuchungen gehen auf ihre Veranlassung zurück [6]), alles Übel, für die man Gott selbst die Verantwortung abnahm, indem man sie auf das Konto Satans und der Dämonen setzte. Daß aber diese Vorstellungen nicht in einen manichäischen Dualismus ausmündeten, hatte seinen Grund in dem starken, alles unter die göttliche Allmacht subordinierenden [7]) Monotheismus der Christen und in der Gewißheit des zeitweiligen und endlichen Sieges der Gottheit.

[1]) Die religionspsychologische Seite hebt G. Längin, Der Wunder- und Dämonenglaube der Gegenwart 1887, S. 31 gut hervor; siehe auch O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie 1894, S. 18.

[2]) Nach den neuen Forschungen scheinen babylonische Einflüsse mitgewirkt zu haben; vgl. Lehmann, Aberglaube und Zauberei 1898, S. 57; Weinel a. a. O. S. 27—28.

[3]) Vgl. Commodian (ed. Dombart) Instr. lib. I, 3; Orig. c. Cels. VII, 6; Tatian, Apol. c. 22; Athenag. Presb. ad Christ. c. 24; Tertull. de cultu fem. I, 2.

[4]) Tertull. de idol. c. 2, 15; Justin, Apol. c. 12; Athenag. Presb. c. 27; Orig. c. Cels. V, 6; VII, 5. 69; Exhort. ad mart. c. 46; Min. Fel. c. 27; Tatian, or. c. Graec. c. 12; Clemens Al. Cohort. c. 4; Tatian, Apol. c. 22; Lactant. Ausz. c. 28; Ruinart, Act. mart. S. 38 u. 81.

[5]) Euseb, Kircheng. V, 1—2; VII, 1. 4; X, 4. Tatian de fug. in pers. c. 2. Den Dämonen ist es auch zuzuschreiben, daß die wilden Tiere und die Elemente den Menschen gefährlich werden können (Mark. 1, 13; Test. Napht. c. 8; Pseudocl. hom. 15, 19; Theoph. ad Antol. 2, 17; Tat. Orat. c. Graec. c. 12). Sie treiben ihr Wesen sowohl in den Kerkern, in welche die Gläubigen geworfen und in denen sie gefoltert werden (Tert. ad nat. c. 1), wie in den Theatern, in denen die antiken Götter auf die Bühne gebracht werden (Tertull. de spectac. c. 4. 12. 26). Sie hausen auch gerne an Begräbnisplätzen, in wüsten Gegenden mit giftigen Ausdünstungen (Euseb, praep. evang. V, 2).

[6]) Vgl. Tertull. Apol. c. 22; de anima c. 47—49.

[7]) Tertull. de fug. in persec. c. 2. „Der Teufel könnte nichts ausrichten,

Dem Bestreben dieser Geistwesen, in den menschlichen Leib einzugehen, wurde dann die häufige Erscheinung der Besessenheit[1]) zugeschrieben. Wenn auch in den Evangelien damit meist eine bestimmte, in nervösen Erschütterungen und krampfartigen Zuckungen sich äußernde Krankheitsform bezeichnet wird, so finden sich doch schon im Neuen Testament Stellen, vor allem Luk. 13, 11. 16, wo ein viel größerer Kreis von Krankheiten, vielleicht einer volkstümlichen Anschauung gemäß, alle auf dämonische Besitzergreifung zurückgeführt wurden[2]). und während des ganzen christlichen Altertums dachten sich selbst die Kirchenväter mehr oder weniger jede Art von Krankheit durch Dämonen verursacht.[3])

Zugleich waren die Christen sich bewußt, im sicheren Besitze eines untrüglichen Mittels zur siegreichen Abwehr dieser dämonischen Angriffe zu sein. Während die Heiden der damaligen Zeit zu Zauberbüchern und unser heutiges Gefühl häufig genug beleidigenden Amuleten ihre Zuflucht nahmen[4]), suchten die Christen den Exorzismus und die Genesung von allerlei leiblichen und seelischen Krankheiten durch Fasten und ein mit Handauflegung verbundenes Gebet ins Werk zu setzen.[5]) Dieser Exorzismus als Dämonenaustreibung und Krankenheilung dokumentierte offen den Sieg der göttlichen Allmacht über die Geister, und in der Häufig-

---

wenn Gott es nicht gestattete (Beispiele des Hiob, des Petrus in Luk. 22, 31)"; idem de orat. c. 8; adv. Marc. I 16—17. V 18.

[1]) Weinel a. a. O. S. 219 denkt bei Besessenheit zunächst an „irgend eine Form der Hysterie, der Epilepsie und verwandte Krankheiten" und nimmt für die ersten Jahrhunderte eine große Verbreitung dieser Nervenkrankheiten in den Ländern um das Mittelmeer an. Jedenfalls ist der engere Begriff von Besessenheit damit vollkommen richtig bestimmt.

[2]) Vgl. Joh. Weiss in Art. „Dämonische" bei Hauck, Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche 1898 Bd. 4, S. 412 ff. und H. Holtzmann im Handkommt. z. N. T. 1892 I, S. 73 nennt Blutfluß, Aussatz, Melancholie, rasende Leidenschaft, plötzliches Stumm- und Taubwerden, Kontraktheit, Tobsucht, Epilepsie und nervöse Anfälle als von Dämonen hervorgebracht. Auch im 1. Kor. 12, 9. 30 spricht Paulus von einem Charisma „gesund zu machen" und „die Geister zu unterscheiden". (V. 10).

[3]) Vgl. Tertull. Apol. c. 22—23; Tert. Or. ad Graec. c. 164 erklärt die Krankheiten durch Einwirkung von Dämonen; doch nimmt er in c. 57 eine ganz natürliche Entstehung aus dem Wechsel der Witterung an. Siehe auch Jülicher in Text. u. Unters. VI, 8 S. 157 u. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1892, S. 209. Daher auch noch später die synonyme Bedeutung von *νοσοῦντες* und *ἐνεργούμενοι*.

[4]) Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks, in den Ber. üb. d. Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1855 S. 29 ff.

[5]) Vgl. Clemens, Alex. *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 34; c. 38; Tatian, Orat. ad Graec. c. 18; Iren. adv. haer. II, 31; Cyprian ad Donat. c. 5; Orig. c. Cels. VII 5; Komment. in Matth. XIII 7.

keit seines Vorkommens [1]) offenbarte sich der enthusiastische Charakter jenes Zeitalters. [2]) Waren auch die Christen noch beständig an Leib und Seele den dämonischen Angriffen ausgesetzt, so waren sie doch überzeugt, daß deren Einfluß über die Gläubigen prinzipiell durch den Tod und die Erhöhung Christi gebrochen war [3]), und wie sie dessen Überlegenheit schon in den Wundern, die er im Namen und in der Kraft Gottes, nicht wie die heidnischen Goëten durch allerlei zauberhafte Machinationen vollbrachte [4]), erwiesen fanden, so wußten auch sie sich nach Matth. 10, 1; Mk. 3, 10—15; 16, 17—18; Luk. 1, 1; 10, 17; im Besitze von göttlichen Wunderkräften, deren Wirkung ihnen vor allem in der Missionsarbeit als ein wichtiger, apologetischer Beweis des Christentums gegenüber der heidnischen Welt erschien. [5]) Nicht als ob sie ähnliche Vorkommnisse bei Gnostikern und Heiden hätten leugnen wollen — an der Tätigkeit realer Geistmächte auch bei diesen kam ihnen kein Zweifel — aber sie schrieben den Dämonen die Urheberschaft [6]) derartiger Wirkungen zu, die sich nicht dem Zweck des Reiches Gottes unterordnen ließen, während umgekehrt Celsus bei den Christen die Herrschaft von Dämonen voraussetzt. [7]) Diese allgemeine Stimmung [8]) erklärt sich daraus, daß in jener Zeit gewaltigster religiöser Erregung eine Fülle von ekstatisch-pneumatischen Kräften lebendig war, die auch den Heiden nicht entgehen konnten, den Christen aber den Gedanken an einen Kampf gegen den Satan und das Dämonenreich nahebrachten, wie ja auch noch heute ähnliche Erfahrungen von den Missionaren vielfach berichtet werden.

Weder ist die Annahme berechtigt, daß die Christen dabei von vornherein auf die Errungenschaften der zeitgenössischen Medizin Verzicht geleistet hätten [9]), noch ist ausgeschlossen, daß in gewissen christlichen Kreisen auch eine gewisse Form von Magie Eingang

[1]) Vgl. Tertull. ad Scapul. c. 2 „Die Dämonen . . . überwinden und überführen wir jeden Tag und treiben sie aus, wie bekannt ist."

[2]) Weinel a. a. O. S. 35 schränkt mit Recht die Behauptung Harnack's (Dogmengesch. I 1894, S. 350), daß vom 2. Jahrh. an der altchristl. Enthusiasmus immer mehr zurückgetreten sei und die relig. Stimmung der Christen sich geändert habe, in Bezug auf die weiteren Kreise der Christen und die allgemeine Religionsgeschichte stark ein, sofern nur „das Bedürfnis der Kirchenbildung den Geist zurückgedrängt und schließlich aus der Kirche verwiesen habe."

[3]) Vgl. Orig. c. Cels. II 6; VII 18. Über die Versuchungen der Dämonen in der Seele der Christen vgl. Weinel S. 17 ff.

[4]) Orig. c. Cels. I 68; II 19, 51; VIII 8; Tertull. adv. Marc. IV 8.

[5]) Siehe darüber Weinel a. a. O. S. 51—54.

[6]) Vgl. Iren. adv. haer. II, 31, 2.

[7]) Vgl. Orig. c. Cels. I, 6.

[8]) Cf. Orig. c. Cels. VII, 69.

[9]) Über die in jener Zeit in Anwendung gebrachten medizinischen Mittel

gefunden habe, eine Vermutung, die durch das wiederholte, ausdrückliche Verbot der Kirche in den schon frühen Canones Hippolyti [1]), den davon abhängigen apostolischen Konstitutionen [2]) und anderen Zeugnissen [3]) an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Daneben aber ist es ein höchst ehrenhaftes Zeugnis für das vorkonstantinische Christentum, daß derartige Fälle in der altkatholischen Kirche immerhin vereinzelt blieben und daß die beim Exorzismus in Anwenduug gebrachten Maßregeln durchaus legitimer Art waren, so daß sie sich nicht nur der Duldung von seiten der Kirche, sondern sogar einer dem apologetischen Interesse dienenden Förderung zu erfreuen hatten. Weder durfte die Kirche die hergebrachten Volksvorstellungen, denen sie im Monotheismus ein starkes Gegengewicht bot [4]), ohne weiteres ignorieren [5]) noch konnte sich damals die christliche Gesellschaft vollkommen von den herrschenden Zeitströmungen isolieren. [6])

Wissen wir Näheres über die beim Exorzismus gesprochenen Gebete? Dem Kreuzeszeichen und Aussprechen des Namens Jesu [7]) wurde dabei ein besonderer Wert beigemessen. Außerdem aber redet Origenes [8]) von der *ἀπαγγελία τῶν περὶ αὐτοῦ (Ἰησοῦ) ἱστορίων*, worunter am ehesten eine Erwähnung oder Auf-

---

vgl. die Arbeit von A. Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengesch. in Text u. Unters. VIII, 4 und separat erschienen.

[1]) Canones Hippol. (Ausgabe in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter) c. 15; vgl. auch Ägypt. Kirchenordn. c. 41 in Text u. Unters. VI, 8. S. 83; Didascaliae Fragm. ed. Hauler III, 16. Über die vom 4. Jahrh. an steigende Bedeutung der Amulete siehe den äußerst reichhaltigen Artikel von Joh. Ficker in Hauck's Realencykl. f. prot. Kirche u. Theol. 1896. I, S. 467—476.

[2]) Cf. Apost. Konstit. lib. VIII, 32; VII, 7.

[3]) Solche Verbote finden sich auch bei syrischen Schriftstellern; vgl. Canones Jacobi von Edessa, übers. von C. Kayser S. 13; Concilium Seleuciae et Ctesiphontis habitum anno 410 ed. J. Lamy 1868, S. 46, S. 7; Overbeck, Ephraemi, Rabulae, aliorumque opera selecta p. 211. 217. Daß auch schon bei den Juden ähnliche Bestimmungen bestanden, vgl. darüber Levy, Lexikon unter קמיע.

[4]) Vgl. Lehmann a. a. O. S. 58 „Das Christentum brachte eine wahre Befreiung von der Dämonenfurcht".

[5]) Siehe Anrich, Mysterienwesen etc. S. 223.

[6]) Vgl. Jülicher a. a. O. S. 158 u. Harnack, Medizinisches etc. S. 124. „Im Leben versanken die Christen immer hilfloser in die Abgründe der Geisterwelt."

[7]) Cf. Orig. c. Cels. I 67: „Bis zur Stunde tröstet der Name Jesu ratlose und beängstigte Seelen, treibt Teufel aus und heilt Krankheiten;" ebenda I, 6 VII, 5—8. Auch falsche Jünger können in seinem Namen beschwören (II, 49—50).

[8]) Vgl. Orig. c. Cels. I 6.

zählung der von Jesu verrichteten Wunder zu verstehen ist. Dabei wird Jesus wohl auch gerne in Ablehnung des gnostischen Doketismus als der aus der Jungfrau Geborene, unter Pontius Pilatus Gekreuzigte und Auferstandene charakterisiert, dessen Wiederkunft zum Gericht man erwartet.[1]) Auch den Namen Sabaoth, Adonaï, dem des Gottesfreundes Abraham, des Isaak, Jakob, Israël und „anderen Namen, welche die hebräische Überlieferung mit großer Ehrfurcht aufbewahrt" habe und die zum Teil auch bei den ägyptischen Magiern Aufnahme gefunden hätten, kommt eine höhere Kraft zu[2]), die dadurch verbürgt wird, daß diese Namen, die aus einer geheimen, von Gott selbst geoffenbarten Theologie stammen[3]), in der rechten Ordnung und womöglich in der ihnen eigentümlichen Mundart ausgesprochen werden.

Der in der Natur und heiligen Geschichte manifestierende Gott war es, auf dessen Allmacht man sich dem Treiben der Dämonen gegenüber berief. Nach Origenes[4]) lautete eine der vielen damals gebräuchlichen Formeln: „der Gott Israëls, der Gott der Hebräer, welcher den König der Ägypter und sein Heer mit den Fluten des Meeres bedeckt hat," wohl ein jüdisches Erbstück, und ähnliche Formeln sind wohl auch mit den *ἄλλοι λόγοι πεπιστευμένοι κατὰ τὴν θείαν γραφήν*[5]) gemeint. Eine mit Orat. I u. II verwandte Stimmung klingt uns aus einem altchristlichen, von den apostolischen Konstitutionen überlieferten Energumenengebet entgegen[6]): „Der du den Starken gebunden und seine ganze Rüstung genommen hast, der du uns die Macht gabst, über Schlangen und Skorpionen zu schreiten und über die Macht des Feindes, der du die menschenmörderische Schlange gebunden hast wie einen Sperling der Knabe, vor dem alles bebt und vor dem Angesicht seiner Macht zittert, der du ihn wie einen Blitz vom Himmel zur Erde gestürzt hast, nicht durch einen räumlichen Sturz, sondern von der Ehre zur Schmach wegen seiner freigewollten Bosheit, dessen Blick Abgründe trocken legt, dessen Drohen Berge schmilzt und dessen Wahrheit ewig währt,

---

[1]) Vgl. Justin, Dial. c. Tryph. c. 85; Tertull. Apol. c. 23 u. Iren. adv. haer. II, 31. 2.

[2]) Cf. Orig. c. Cels. I 22, 24; auch Anrich, Mysterienwesen etc. S. 96ff.

[3]) Orig. c. Cels. I 24—25. „Auch die sog. Magie ist nicht in jeder Hinsicht eitel und nichtig, vielmehr eine sichere und verlässige Kunst, auf Gründen und Regeln beruhend, die nur wenigen Eingeweihten bekannt sind." Philostratus: Apollonius v. Tyana I 31: „Es ist eine Eingebung von oben: die Wissenschaft der Gebete und Opfer."

[4]) Vgl. Orig. c. Cels. IV, 34.

[5]) Ebendaselbst I, 6.

[6]) Vgl. Apost. Konstit. VIII 5, wo Gottes naturbezwingende Kraft verherrlicht wird (Text der Übersetzung nach der Kempt. Biblioth.).

welchen die Kinder loben und die Säuglinge preisen, welchen die Engel verherrlichen und anbeten (Orat. I u. II, 5), der die Erde berührt und zittern macht, der die Berge berührt und sie rauchen, der dem Meere droht und er legt es trocken (Israël Durchzug durchs Schilfmeer) und selbst die Flüsse trocknet er aus, dessen Wolken Staub der Füße sind, der über das Meer wandelt wie über festen Grund, eingeborener Gott, des großen Vaters Sohn, richte die bösen Geister und befreie die Werke deiner Hände von der Gewalt des feindseligen Geistes, daß dir sei Lob, Ehre und Anbetung und durch dich, deinen Vater, und den heiligen Geist in Ewigkeit." Amen. [1])

Wenn wir nun die charakteristischen Merkmale der exorzistischen Gebete auch in den pseudocyprianischen Orationen wiederfinden, so werden wir wohl nicht fehlgehen, falls wir auch in ihnen Beschwörungsgebete oder magische Hymnen sehen, in denen es sich um Befreiung und Reinigung handelt. Sofern die Gedanken und Wünsche der drei ersten christlichen Jahrhunderte auf Rettung und Befreiung, die Erlangung der *σωτηρία*, gerichtet waren, erklärt sich auch das allgemeine Sehnen der Zeit nach einem *σωτήρ*, ein Sehnen, dem das Christentum in vollstem Maße entgegenkam und auch das Heidentum durch Begünstigung orientalischer Kulte, vor allem des Mithras, durch den Asklepiosdienst [2]) und durch Idealisierung des Apollonius von Tyana [3]) zu genügen suchte: das Verlangen sowohl nach Erlösung von den physischen Übeln als auch nach Reinigung von den inneren sittlichen Schäden, an denen der einzelne und die absterbende Gesellschaft litt. Beides garantierte das Christentum, das als das beste Heilmittel für Leib und Seele erschien.

Schon Jesus hatte Kranke geheilt und ihnen zugleich Sünden vergeben; er war für das vulgäre Heidenchristentum im höchsten Sinne der *ἰατρός*.[4]) Ein enges, gemeinsames Band verknüpfte für

---

[1]) Abgesehen vom Schluß macht das Gebet einen psalmartigen Eindruck (Ps. 78. 65. 107 etc.). War es doch vor allem der wunderwirkende Gott des A. T., der in den Volkskreisen weiterlebte, weniger der neutestamentliche Gott, in dessen Gemeinschaft das höchste Gut besteht, wie ja auch der Dämonenglaube jüdisch war.

[2]) Vgl. A. Harnack, Medizinisches etc. S. 129.

[3]) Siehe Réville, La religion à Rome sous les Séveres (übers. v. Krüger) 1888. S. 230—233.

[4]) Vgl. Ignatius, Epist. ad Ephes. c. VII, 2. Clemens, Alex. Paedag. I, 2 „Körper und Seele heilt er, der Generalarzt, der Heiland." Protrept. ad Graec. c. 1; Orig. c. Cels. VIII, 72. Später in der organisierten Kirche erhielt der Bischof eine ähnliche Mission (Apost. Konst. II, 19); auch Harnack a. a. O. S. 132 ff.

die damalige Vorstellungswelt leibliche und seelische Krankheiten, insofern leibliche Übel stets mehr oder weniger mit seelischen Anfechtungen verbunden sind[1]), wobei sich in der Annahme dämonischer Einflüsse der gesuchte Generalnenner bot.[2]) Wie auch heute noch die katholische Kirche den Besessenen gegenüber pädagogische Behandlung und Gewissensreinigung durch das Bußsakrament empfiehlt[3]), so war auch damals der Exorzismus ohne die vera de satisfactione medicina genannte Buße, die darum auch vor der Taufe eine große Rolle spielte, schwer denkbar; deshalb erfuhren Energumene und Büßer oft eine ganz ähnliche Behandlung.[4])

Infolgedessen richtete sich, wie in der letzten Bitte des Vaterunsers das Gebet an Gott um Befreiung vom Satan und den Dämonen, oder, da man die heidnische Welt vor allem als Schauplatz ihrer Wirkungen betrachtete[5]), wie in Or. II um Befreiung „von dieser Welt", zugleich in Verbindung mit der Bitte um Entsündigung der Seele; man erflehte den „Schutz der heiligen und gerechten Engel", um vor der Gewalt der Dämonen und jeder gegenwärtigen oder zukünftigen Gefahr gesichert zu sein.[6]) Daher in den beiden pseudocyprianischen Gebeten die mannigfachen Bußgedanken neben der Bitte um den Beistand des Lichtengels (Orat. II, 5).

Indem dabei der Betende in den Vorbildern der Vergangenheit, vor allem in Gottes wunderbaren Hülfeleistungen, an deren Geschichtlichkeit jeder Zweifel fern lag, eine feste Garantie für die göttliche Allmacht besaß, stärkte er seine eigene Glaubenszuversicht: durch das Aussprechen von für Gott wohlklingenden Namen hoffte er das Gebet wirksamer, den Exorzismus kräftiger zu machen. Wir begegnen hier den ersten Regungen des religiösen

---

[1]) Cf. Orig. de orat. c. 29; Tertull. Apol. c. 37. Die von Wobbermin, Altchristl. liturgische Stücke in Text. u. Unters. N. F. II 1899, N. 5, 7, 22, 30 angeführten Krankengebete werden nur einige von vielen gewesen sein.

[2]) Siehe Anrich, Mysterienwesen etc. S. 190; auch Tatian ad Graec. c. 15; Tertull. Apol. c. 22; Orig. de princip. I, praef. 8; exhort. ad mart. c. 45.

[3]) Siehe Kirchenlexikon hrsg. v. Wetzer u. Welte 1883, II, S. 814–826; Chr. Bischofsberger. Die Verwaltung des Exorzisats nach Maßgabe der römischen Benediktionale 1884.

[4]) Vgl. Cypr. de lapsis c. 15; auch Justin, Fragm. ed. Otto, III, S. 260 spricht von *φάρμακον τῆς μετανοίας*; Probst, Sakramente u. Sakramentalien 1872, S. 61. Die Energumenen hatten wie die Büßer einen besonderen Platz in der Kirche oder vor derselben und mußten sich allerlei asketischen Übungen, vor allem Gebet und Fasten, unterwerfen.

[5]) Vgl. Weinel a. a. O. S. 11 ff.

[6]) Siehe auch Apost. Konstit. VIII, 35—37: „Rette und richte uns auf, Gott, durch deinen Christus. Also aufgerichtet wollen wir bitten um die Barmherzigkeit des Herrn und seine Erbarmungen, um den Friedensengel etc." „Lasset uns bitten um den Schutz des Friedensengels."

Volksbedürfnisses, das später zum Fürbittengebet an die Heiligen führen mußte, während zunächst noch im Namen der Gerechten gefleht wird.[1]) Zur Verherrlichung der Vergangenheit aber mußte die schreiende Diskrepanz führen, die man bei einem Vergleich der keineswegs idealen Gegenwart mit der offenbarungsreichen, von einem hellen Lichte bestrahlten Vergangenheit lebhaft empfand.[2])

So wird in Orat. I auf Tobias, die drei Männer im Feuerofen, Daniel, Jesu Totenerweckungen und Heilwunder, in Orat. II, 1—2 auf Israel in Ägypten, Jonas, die drei Hebräer, Daniel in der Löwengrube, Tobias, Hiskia, Susanna, Thekla, in II, 6 auf Abel, in II, 4 auf Jesu Wundertaten hingewiesen. Die Form, in der Israël in Ägypten, Jonas, die drei Knaben im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Tobias, Hiskia und Susanna in Orat. II eingeführt werden, ist eine ganz stereotype: „wie du . . . erhört hast, so erhöre meine Bitte", während es dann heisst: „befreie mich mitten aus dieser Welt, wie du die Thekla mitten aus dem Amphitheater befreit hast". Dies letztere Paradigma gibt sich damit als einen späteren Zusatz zu erkennen, wie auch am Schluß der Hinweis auf das Opfer Abels; in den anderen Beispielssätzen aber werden wir einen Grundstock von älteren Formen sehen dürfen, der auf einen früheren Gebrauch zurückgeht.[3]) Die Erinnerung an die drei Hebräer, Daniel, Tobias und die Wundertaten Jesu, die beiden Gebeten gemeinsam ist, scheint sich einer besonderen Beliebtheit erfreut zu haben; auch Israëls Rettung aus Ägypten, diejenige des Jonas sowie die der Susanna werden zu den Urtypen zu rechnen sein.

Unter den Wundern Jesu werden als Beispiele jeder einzelnen Krankheitsgattung von beiden Gebeten zugleich Blinden-, Tauben-, Stummen- und Lahmenheilungen, ferner Totenerweckungen hervorgehoben, während in Orat. I die Reinigung vom Aussatz, in Orat. II die Heilung der Blutflüssigen, Dämonenaustreibungen, das Kanawunder und der Meerwandel als Sondergut hinzukommen. Auch in Bezug auf die neutestamentlichen Typen können wir wohl trotz der in ihrer heutigen Form erst nachkonstantinischen Entstehung der Gebete auf

[1]) Auf derselben Linie liegt es auch, wenn die Patriarchen und anderen Gerechten zu Heiligen und gar zu schützenden Engeln werden, vgl. Anecdota Graeco-byzantina I. edit. Vassiliev S. 324. Bereits in den pseudoclement. Homilien (ed. Dressel) S. 334—35. 363 werden Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses zu geschichtlichen Offenbarungsträgern Gottes.

[2]) Vgl. Anrich, Mysterienwesen etc. S. 35.

[3]) So auch O. Mitius, Jonas in der altchristlichen Kunst, in J. Ficker's „Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter" Heft 4. 1897 S. 90—91 Anm. — Hennecke in seiner sonst außerordentlich fleißigen und reichhaltigen Schrift über „Altchristl. Malerei und altkirchliche Litteratur" 1896 S. 72 (Anm. 1) hat die Wichtigkeit der Gebete nicht genügend gewürdigt.

einen traditionellen Gebrauch in volkstümlichen Gebetsformeln zurückschließen.

Die langen Epiklesen am Anfang sowie die Doxologie am Ende der beiden Orationen erinnern, abgesehen davon, daß man selbst in Gebeten gnostischer Sekten Anklänge nachweisen könnte, an ähnliche Stücke in den ihrem Kerne nach ebenfalls vorkonstantinischen Apostel- und Märtyrergeschichten. Auch diese mehr oder weniger liturgisch gehaltenen Produkte schriftstellerischer Leistung, die zur Erbauung des Volkes verfaßt, auf dessen Niveau sich halten mußten, zeigen häufig Bitten um Gottes Wunderhülfe, gewöhnlich mit einem Lobpreis der Wundermacht Jesu, ferner Bitten um Reinigung, um Schutz in äußerster Gefahr u. s. w.; auch in ihnen findet sich eine mit der Taufformel verwandte Erwähnung der Haupttatsachen des Lebens Jesu.[1]) Solche Gebete bezeichnen vielfach ein Herabsinken von der Höhe der Gebete Jesu, wenn auch sein Geist noch immer zu spüren ist, und zeigen, daß, wie sich die Christen gnostisch-heidnischen Einwirkungen nicht immer ganz entziehen konnten, auch in ihr Gebetsleben statt einer mystischen eine magische Auffassung eindrang[2]), die schon durch den Dämonenglauben als notwendige Kehrseite gegeben war.[3]) Diese magische Trübung des Gebets läßt sich bereits bis ins 2.—3. Jahrhundert zurückverfolgen, und in dieser Zeit wird wohl auch das griechische Original der pseudocyprianischen Gebete zu suchen sein. Spuren dieses Ursprungs kann man auch in der heutigen Fassung noch in dem naiven Modalismus[4]) in Bezug auf das Verhältnis von Vater und Sohn, in der Bereitschaft des Beters zum Martyrium (Orat. II, 5), dem Hinweis auf Gottes „ganzes, himmlisches Mysterium“ (II, 6) u. s. w. sehen.

Unsere Vermutung, daß ein alter Kern zu Grunde liegt, wird noch stärker, wenn wir die aus später Zeit stammenden, äthiopische

[1]) Eine besondere Untersuchung über die Gebete der Apostel- und Märtyrerakten hat vor kurzem E. v. d. Goltz in seiner Arbeit über „Das Gebet in der ältesten Christenheit“ 1901 S. 288—308 und S. 312—319 geliefert.

[2]) Eine schon ziemlich früh entstandene Beschwörungsformel hat Jacoby, Ein neues Evangelienfragment 1900 S. 31 ff. veröffentlicht; hierzu bemerkt v. d. Goltz a. a. O. S. 297 ff.: „Hier hat die Magie und heidnischer Aberglaube ohne Zweifel stark auch bei den Christen nachgewirkt, nicht als ob Imitation des Heidnischen stattgefunden hätte, aber doch so, daß die, welche Christen wurden, sich von diesen Anschauungen nicht trennten. Es ist dies einer der wenigen Punkte, wo das Heidentum nachhaltiger auch auf die Form des christlichen Gebetslebens eingewirkt hat.“

[3]) Vgl. Lehmann a. a. O. S. 61.

[4]) Der naive Modalismus in Orat. I legt den Gedanken an eine frühere Entstehung nahe; auch in Orat. II drängen sich die dogmatischen Formulierungen des 4. Jahrh. nicht auf, obgleich sich dazu genügend Gelegenheit geboten hätte.

und arabische Version der pseudocyprianischen Gebete[1]) heranziehen, die jedenfalls bis zur heutigen Gestalt sehr starke Wandlungen erfahren haben. Beide geben sich selbst in der Einleitung als Schutzmittel gegen den Satan und die dämonischen Gewalten zu erkennen; ihnen gegenüber berufen sie sich öfters auf die Stärke und Allmacht Gottes.[2]) Auch hier finden wir eine Kombination von alt- und neutestamentlichen Wundern, und zwar ist die Häufung eine noch viel größere als bei den lateinischen Stücken, wenn auch viele Züge allen gemeinsam sind.

Des Quellwunders und der Schöpfung des Gartens Eden mit den vier Flüssen wird in den beiden Versionen mit denselben Worten zu Anfang gleich Erwähnung getan: „Sowie der Fels sich öffnete und Wasser hervorsprudeln ließ, von dem die Israëliten tranken, also, Gott, Herr des Alls, breite deine erbarmungsvolle Hand über Seele und Leib deines Dieners N. N. etc.“ und „Herr, ebenso wie du am Anfang der Zeiten das Paradies in Eden gegründet und eine große Quelle, die in vier Ströme geteilt war, hineingelegt hast, den Sihon, Gihon, Tigris und Euphrat, um die ganze Erde zu bewässern, (die Quelle), der niemand widerstehen kann, so bleibe der unheilvolle und verdammte Dämon ohnmächtig, und weder Beschwörung noch Zauberei noch schlimmer Blick mögen gegen dies alles etwas vermögen“.[3]) Dann folgt nach einer Einführung durch die Formel: „befreit habe ich und befreie deinen Diener N. und jeden, der dies Gebet ausspricht, . . . bei . . .“ ein ganzes Register alttestamentlicher Typen (30 Beispiele) von der Schöpfung Adams bis zum Morde des Sacharias[4]), wobei Daniel und die Apokryphen vollkommen fehlen, Typen, denen sich dann folgende neutestamentliche Reihe anschließt, die in beiden Versionen einige Differenzen aufweist, weshalb eine Nebeneinanderstellung angebracht erscheint:

1. Äthiopische Version.	2. Arabische Version.
1) bei der Geburt Jesu Christi, 2) bei seiner von Johannes geschehenen Taufe, 3) bei der Stimme, welche die Worte aussprach: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Höret auf ihn und gehorchet ihm“, 4) bei	1—5 lauten auch hier genau ebenso, dagegen findet sich folgende Abweichung: 6) bei dem, der Legionen vertrieb, 7) bei dem, der den Sohn der Witwe wiedererweckte, 8) der Lazarus aus seinem Grabe auferweckte, 9) der

[1]) Siehe Basset, Apocryphes éthiopiens 1896. VI. S. 6—24 u. 38ff.

[2]) Vgl. Basset a. a. O. S. 6, 24, 46, 50.

[3]) So in der arabischen Version; die äthiopische lautet etwas stärker: „vor denen niemand stand halten kann, so daß auch Satan, der Böse, ohnmächtig ist, so mögen weder Beschwörungen noch der schlimme Blick stand halten können der Zauberformel, die ich heute ausspreche.“

[4]) Bei Basset S. 10ff. und S. 42—43.

dem, der Wasser in Wein verwandelte, 5) bei dem, der 5000 Menschen in der Wüste speiste, 6) der das Meer schalt, 7) der Lazarus auferweckte aus dem Grabe, 8) der die Meereswogen unter den Füßen des Petrus festmachte, 9) der gekreuzigt und begraben wurde, 10) der am dritten Tage auferstand, 11) bei seiner Himmelfahrt, 12) bei dem Lob der Engel und Erzengel, die ihn umgeben, wenn er zur Herrlichkeit aufsteigt.

die Wogen unter den Füßen des Apostels Petrus festmachte, 10) der ans Kreuz geschlagen und begraben wurde, 11) der am dritten Tage von den Toten auferstand, 12) der gegen den Himmel gefahren ist.

etc.

Da die Gebete keinen einheitlichen Eindruck machen und öfters durch Amen unterbrochen sind, wird man vielleicht an eine spätere Zusammensetzung aus mehreren einzelnen Stücken denken können. So finden wir denn auch auf S. 14 und 48 eine etwas andere neutestamentliche Reihe:

1. Äthiopische Version.

1) bei dem Lichte Christi, das auf den Sinai in Gegenwart der Apostel herab kam, als Moses und Elias sich mit ihm unterhielten und die Wolke sie beschattete, 2) bei dem, der den Gichtbrüchigen aufstehen hieß, 3) der die Augen der Blindgeborenen sehend machte, 4) der auf dem Meere wandelte, 5) der die Gewalt der Winde beschwichtigte, 6) der Petrus aus dem Wasser zog, 7) der die Aussätzigen heilte, 8) der die seit zwölf Jahren am Blutfluß leidende Frau gesund machte, sobald sie den Saum seines Kleides berührt hatte, 9) beim Lichte der Sonne, 10) beim Glanze des Mondes.

Dann ein langes Register von Märtyrern bis zur heiligen Helena.

2. Arabische Version.

1) bei der Verklärung Christi und seiner Unterredung mit Elias und Mose, 2) bei der Wolke, die sie beschattete, 3) bei dem, der den Gichtbrüchigen aufstehen hieß, 4) der die Augen der Blindgeborenen sehend machte, 5) der auf dem Meere wandelte, 6) der die Gewalt der Winde bedrohte, 7) der Petrus hielt, als er im Begriff war, zu versinken, 8) bei dem Augenblick, wo er die Besessenen und Aussätzigen heilte, 9) wo er die zwölf Jahre lang mit dem Blutfluß behaftete Frau heilte, als sie den Saum seines Kleides berührt hatte, 10) bei den Strahlen der Sonne u. s. w.

Bemerkenswert ist, daß dann die Fürsprache des Daniel, Isaak, Jakob, Abel, der Susanna etc. wie von Heiligen in beiden Gebeten (S. 16 u. 49) angerufen wird[1]); dadurch hofft man der Beschwörung

[1]) So heißt es auch in dem Gebet des hlg. Theophilus bei Basset a. a. O. S. 33—34: „Ich übergebe und befehle meine Seele und meinen Leib allen Propheten u. Märtyrern, dem Jesaias, dem Jeremias, Hiskia, Ezechiel, Jonas, Johannes, den drei Männern im Feuerofen, dem Elias, dem Henoch, der die Anweisungen Gottes aufzeichnete, dem Noah, Melchisedek, allen Propheten des Herrn . . . Ich befehle meine Seele und meinen Leib dem David, Samuel, Salomo, Joseph, Hiob, dem Priester Simon etc.“

noch mehr Nachdruck zu verleihen. Man weist auf die Macht des Gebetes in den Tagen der Vorzeit (S. 22) hin: „Durch Fasten und Gebet entging Daniel dem Rachen der Löwen, Susanna den Händen der Alten. Durch Fasten und Gebet entgingen unsere Vorfahren dem Feinde, dem Tod mitten im Leben.“ Die arabische Fassung lautet etwas davon abweichend: „Bei dem Gebete der drei Jünglinge Anania, Asaria und Misaël, bei dem, der mitten unter sie hinabstieg, ihre Fesseln löste und sie aus dem brennenden Ofen befreite, ohne daß ein Haar verletzt wurde, so sei jedes Übel etc. fern von diesem Hause“ (S. 45). So wird auch in der arab. Version auf den Goliathkampf und den Cherubwagen des Ezechiel Bezug genommen: „Daß die bösen Geister fliehen, so wie der Philister vor dem Propheten David floh; daß sie fallen, wie die Mauern von Jericho vor Josua, Sohne des Nun, fielen (S. 44) . . . Bei dem Wagen, den Ezechiel sah, bei den vier oberhalb des erhabenen und gepriesenen Thrones verehrten Wesen, das eine mit Menschenantlitz, das zweite als Löwe, das dritte als Adler, das letzte als Stier (Evangelistensymbole), so habe ich vertrieben und vertreibe jedes Unheil“ (S. 45).

Immer wieder aber rekurriert man auf die Allmacht Gottes und sein wunderwirkendes Wort: „Du bist es, der das erythräische Meer zerteilte für die, welche dich fürchteten, und der für sie rechts und links eine Mauer bildete; du hast die Israëliten mit Mose hindurchgehen lassen und ihnen die Taufe geboten; du bist es, der dem Felsen gebot, Wasser hervorsprudeln zu lassen, und der das Bitterwasser süß machte. . . . (S. 17). Niemand kann die Wunder tun, die du tust: du treibst die Dämonen aus, du erweckst die Toten, heilst die Aussätzigen, kommt dem zu Hülfe, was zu Grunde geht“ (S. 24). „Ich habe geschützt und ich schütze bei dem Wort, das Gott an Adam im Paradiese richtete, bei der Hand, welche die Wasser vor Mose trennte, da wo die Israëliten hindurchgingen, bei der Stimme, die Lazarus auferweckte . . . . bei der Allmacht Gottes, Schöpfer des Alls (S. 46) . . . . . Bei der Allmacht Gottes, der der oberste Gott ist, Herr der Herren, König der Könige, fahre aus![1]) bei dem, der die Füße des Gichtbrüchigen festmachte und ihm sagte: „Steh auf, nimm dein Bett, gehe heim und sündige nicht mehr“, nachdem er dreißig Jahre lang gelegen hatte“ (S. 50).

[1]) Solches Anherrschen des Dämons erwähnt auch Clemens Alex. *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* c. 34. Da dieses Anherrschen gerade in den lateinischen Gebeten fehlt, so werden wir in diesen eher eine Art von volkstümlichen Beschwörungshymnen zu sehen haben.

Wie die arabische Version nach der Einleitung (S. 38) eine Übertragung aus dem Griechischen ist, so geht auch die, mit ihr größtenteils sich deckende, äthiopische Fassung auf ein griechisches Original zurück, welches wir nicht zu spät ansetzen dürfen und bei dem nachträgliche Überarbeitungen nicht ausgeschlossen sind.[1]) Da ferner ein ähnliches, griechisches Original auch den beiden lateinischen Orationen zu Grunde liegt, sind wir berechtigt, in allen diesen Stücken einen gemeinsamen Kern von volkstümlichen Formeln anzunehmen, denen eine magische Wirkungskraft beigelegt ist und die dem christlichen Wundertäter Cyprian von Antiochien wohl ebenso zugeschrieben wurden, wie im Alten Testament die Psalmen dem Sängerkönig David und die Sprüche dem weisen Salomo. Für alle diese pseudocyprianischen Gebete und Formeln ist charakteristisch der Rekurs auf die alt- und neutestamentlichen Wunder, die uns in bestimmter Auswahl begegnen und unter denen der Durchzug durch das Schilfmeer, das Quellwunder, die Rettung der drei Hebräer, Daniels und der Susanna sowie Jesu Heilungen und Totenerweckungen, vor allem die des Lazarus, im altchristlichen Volksbewußtsein eine besonders große Rolle gespielt zu haben scheinen.

Daß aber ganz ähnliche Formeln auch sonst vorkamen, zeigen folgende, ebenfalls von Basset[2]) publizierten, magischen Gebete: „Um deines Namens willen: du hast den Daniel aus dem Löwenrachen gerettet; ebenso rette auch mich, deinen Diener. Du hast den Asaria, Anania und Misaël aus dem Feuerofen gerettet, ebenso rette auch deinen Diener von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen“ (S. 20), ferner: „Ich flehe dich an bei deinem verborgenen Namen, der du den Elias gen Himmel fahren ließest“ etc. (S. 26), ebenso: „Löse seine Bande und Ketten; wie du deinen Knecht Petrus aus dem Kerker durch die Hand des Engels Gabriel befreit hast, so befreie uns .... um Jesu Christi willen, dem nichts unmöglich ist von Jahrhundert zu Jahrhundert“; endlich: „Der du deinen Knecht Mose auf dem Berge beschützt hast, ebenso beschütze mich, deinen Knecht, auf dem Berge ... Bei deinem Namen, der Tote erweckt, Krankheiten vertreibt und böse Geister ausfahren läßt, flehe ich dich an, daß dein Knecht nicht umkomme“ etc.

In der griechischen Cyprianslegende des 4. Jahrhunderts wird der heiligen Justina folgendes, jedenfalls schon ältere Gebet,

[1]) Vor der Entstehung des arabischen und äthiopischen Textes ist ein Durchgang solcher Formeln durch das Koptische resp. Syrische sehr gut möglich; doch liegt eine nähere Untersuchung dieser Frage meinem Gegenstand zu fern.

[2]) Vgl. Basset a. a. O. VII S. 19—31.

durch das sie den zweiten, gewaltigen Angriff eines Dämons abzuwehren sucht[1]), in den Mund gelegt: „Du Herr und Gott der Barmherzigkeit, du Gesetz aller Unterirdischen, der du den Teufel zu Schanden gemacht und das Opfer Abrahams groß geachtet hast, der du den Bel gestürzt und den Drachen getötet hast durch deinen treuen Daniel, und der du die Macht deiner Gottheit den Babyloniern kundgetan hast[2]), der du durch deinen eingeborenen Sohn Jesus Christus den ganzen Heilsratschluß ausgeführt, das ehemals Finstere erleuchtet und die erstorbenen Glieder lebendig gemacht hast, der du das Arme reich gemacht und, was vom Tode geknechtet war, befreit hast, übersieh nicht mich, deine Magd.“[3])

Aus der großen Zahl der byzantinischen, meist noch unedierten, sog. „orationes falsae“, die vielfach auch in die altslavische Litteratur übergegangen sind, hat Vassiliev eine εὐχὴ λεγομένη εἰς κλέπτην veröffentlicht, durch die Gott angefleht wird, bis zum offenen Geständnis den Mund des Diebes zu verschließen, so wie er einst zu Gunsten Daniels den Löwenrachen verschlossen hatte.[4]) Von sicher exorzistischem Charakter ist auch eine von demselben Gelehrten neben anderen Krankengebeten (S. 327—330 u. S. 336 ff.)

---

[1]) Vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 25. 146 (griechisch u. deutsch).

[2]) Nach Gregor von Nazianz, oratio in Cyprianum, folgte noch: „der du auch die Susanna gerettet und die Thekla beschützt hast.“ Thekla nimmt in der Cyprianslegende eine hervorragende Stellung ein (als Vorbild erwähnt bei Zahn S. 23. 143); die Gestalt der hlg. Justina ist derjenigen Theklas vollkommen nachgebildet.

[3]) Daß es daneben noch andere exorzistische Gebete gab, das zeigt außer dem bereits mitgeteilten Stück der apostolischen Konstitutionen auch das erste Gebet der Justina: „Allmächtiger Gott, Vater deines geliebten Sohnes Jesu Christi, der du die menschenmordende Schlange in den Tartarus gesenkt und die von ihr Gefangenen gerettet hast, der du den Himmel allein ausgespannt, die Erde gegründet, die Fackel der Sonne angezündet und den Mond hast erglänzen lassen, der du den Menschen aus Erde nach deinem Bilde geformt, durch deinen allweisen Geist umgestaltet und in die Freude des Paradieses versetzt hast, damit er die von dir geschaffenen Kreaturen genieße, der du ihn, da er durch den Betrug der Schlange verbannt wurde, nicht fallen ließest, du Menschenliebhaber, sondern durch deine kreuztragende Macht ihn zurückriefst und seine Wunde heiltest und ihn durch Christus zur Gesundheit herstelltest, durch welchen die Welt erleuchtet, der Himmel ausgespannt, die Erde gegründet, die Wasser in ihre Schatzkammern gesammelt sind und das Weltall dich erkennt als den wahrhaftigen Gott über alles, wolle durch ihn deine Magd retten.“ (Zahn S. 24 u. 144—145.)

[4]) Anecdota Graeco-byzantina ed. Vassiliev I 1893. S. 330. Diese „orationes falsae“ hängen auch nach Vassiliev's Urteil eng mit den Exorzismen zusammen, aus denen jedenfalls ein großer Teil hervorging, so daß sie von diesen oft nicht genau unterschieden werden können (vgl. in der Einleitung pag. LXII).

mitgeteilte Oratio in infirmos (in servam Dei Mariam).[1]) Auch in diesem Stück geschieht Erwähnung der Rettung Noahs aus der Sintflut, der Befreiung Abrahams aus vieler Gefahr, der Wiederherstellung Hiobs, der Erlösung Israëls aus der ägyptischen Knechtschaft, der Rettung Jakobs, des Tobias, Joseph, David, Jeremias, des Daniel aus der Löwengrube, der drei Hebräer aus dem Feuerofen[2]), woran sich dann folgende neutestamentliche Reihe von Wundern anschließt: „der du die Augen der Blinden erleuchtet, das Fleisch der Aussätzigen gereinigt, die Toten auferweckt hast, wecke du auch jetzt auf, mache lebendig und vergilt nicht nach unseren Sünden; der du den Gichtbrüchigen durch ein Wort gerade gemacht, die Blutflüssige und den Dämonischen geheilt hast, Herr, für eine Trostbedürftige, bitte ich dich“ etc. Die in dieser Oratio uns entgegentretende, rhetorische Überfüllung des Ausdrucks mit zahlreichen Synonymen sowie das weitläufig ausführliche Register mit teilweise erst spät kanonisierten Heiligen am Schluß lassen eine Ansetzung der Endredaktion vor dem 6. bis 7. Jahrhundert nicht zu; daß aber ein altchristlicher, früherer Gebrauch und ältere Formen die Grundlage bilden, wird damit keineswegs unwahrscheinlich.

Bisher sind ausschließlich exorzistische Formeln ins Auge gefaßt worden. Nur wenn man den düsteren Hintergrund der damals[3]) herrschenden Dämonenfurcht genügend berücksichtigt, wird man die angeführten Gebete recht würdigen und ein einigermaßen zutreffendes Bild von dem auch in den Denkmälern sich reflektierenden, religiösen Leben der frühchristlichen Zeit gewinnen können. Diese Epoche stellt sich damit als eine eigenartige Entwicklungsphase dar, die von dem modernen Katholizismus und Protestantismus ganz und gar verschieden ist, wenn auch jede dieser Formen gewisse Elemente der Lehre oder der Sitte für sich beanspruchen kann.

Das pneumatisch-ekstatische und damit verknüpfte eschatologi-

---

[1]) Bei Vassiliev, Anecdota etc. S. 323—327.

[2]) Die Bitten für die Kranke lauteten dann im Anschluß daran: „strecke deine unsichtbare Hand aus und richte dein Geschöpf aus dieser Not auf“, „laß aufstehen deine Magd M. von der sie bedrückenden leiblichen Schwäche“, „hilf deiner Magd M., lösche das Fieber, lindere den Schmerz, nimm von ihr die schlimme Krankheit, laß deine Magd aufstehen von dem Schmerzenslager“! etc. Der Exorzismus soll gegen jede Krankheit helfen; das Gebet wird von einer zweiten Person für die Leidende gesprochen.

[3]) Auch heute noch spielt die Dämonenfurcht bei den orientalischen Christen wie bei den Juden in Rußland eine große Rolle.

sche Moment gab den Ausschlag und jener Periode ihr Gepräge. Mag man dabei vom heutigen, rationalistischen Standpunkt aus von Aberglauben reden — jedenfalls verband sich mit jenen Vorstellungen eine solche Kraft des Glaubens, die dem abstrakt spiritualisierenden Denken unserer Tage meist unerreichbar ist. Dieser sog. Aberglaube jedoch war nur eine besondere Form der Volksreligion und konnte neben der sich immer mehr entwickelnden Kultusfrömmigkeit nicht bloß Duldung erlangen, sondern auch oft einen engen Bund mit ihr eingehen, wie z. B. bereits damals Taufe und Abendmahl magische Wirkungen zugeschrieben wurden. Glauben und Aberglauben sind oft so eng miteinander verbunden, daß man sich wohl hüten sollte, indem man diesen bekämpft, jenen zu untergraben; nur wenn man ein vollgültiges Surrogat des Glaubens an die Stelle setzen kann, wird man diesen allmählich zum Verschwinden zu bringen vermögen.[1])

In den angeführten Beispielen hatte das Wort „befreien" eine spezielle Bedeutung; es lassen sich aber noch einige Gebete anführen, in denen das Wort in allgemeinerem Sinne als „erretten aus dringendster Lebensgefahr" gebraucht wird. Auch aus diesen Stücken geht hervor, wie beliebt im altchristlichen Volke die Berufung auf die alttestamentlichen Errettungswunder war. Dies bestätigt zunächst die oratio Severi[2]) in der Passio des von der diokletianischen Verfolgung betroffenen Philippus, des Bischofs von Heraklea, die in der Hauptsache wohl noch ins 4. Jahrhundert zurückgeht. Der Eingang des Gebetes mit den Worten: „Der du bist ein Hafen der Ruhe für alle vom Sturm Verschlagenen, der du Hoffnung spendest den Hoffenden, ein Heiland der Kranken, ein Helfer der Darbenden, ein Führer der Blinden" u. s. w. läßt einerseits noch die Beziehung auf die Kranken erkennen andrerseits schon einen weitergehenden Charakter des Gebetes annehmen.

Ein ähnliches Gepräge trägt auch das in den koptischen Märtyrerakten überlieferte Gebet des ebenfalls unter Diokletian verurteilten Eusebius. Dem in einen Feuerofen Geworfenen werden folgende Bitten um Erhörung und Befreiung in den Mund gelegt: „Erhöre

---

[1]) Siehe Monatsschrift für die kirchl. Praxis 1. Jahrg. Heft IX 1901: Drews, Religiöse Psychologie und Volkskunde S. 313. Über die Kraft des altchristl. Glaubens vgl. Weinel a. a. O. S. 49 ff.

[2]) Vgl. Ruinart, Acta sincera S. 417 in der Passio S. Philippi c. 12. Auf die Rettung Noahs, Isaaks, Lots, Israels aus Ägypten, der 3 Hebräer, des Daniel, Jonas, der Susanna, Judith, Esther etc. wird hier hingewiesen. — Auf dieses Gebet hat auch Hennecke a. a. O. S. 172 A. 1, auch v. d. Goltz a. a. O. S. 319 aufmerksam gemacht. Über weitere in Frage kommende Märtyrergebete vgl. Le Blant, Etude etc. p. XXIX.

mich, mein Herr Jesus Christus, der du alle erhörst, die zu dir rufen. Der du die drei Knaben inmitten des Feuerofens gehört hast, erhöre mich auch heute; der du mit Jonas im Bauche des Walfisches gewesen bist, erhöre heute auch mich. Der du den Propheten Daniel erhört hast, als er in der Löwengrube war, erhöre heute auch mich und befreie mich aus diesem flammenden Feuer."[1]) Wenn auch die Abfassung dieses Märtyrerberichtes einer späteren Zeit angehört, so macht doch das Gebet einen älteren, formelhaften Eindruck. Der Gebrauch von ausschließlich alttestamentlichen Beispielen spricht für sehr hohes Alter; dazu sind uns bereits Jonas, die drei Hebräer und Daniel als besonders geläufige Typen begegnet.[2])

Die gemeinsamen Merkmale aller bisher behandelten Gebete werden wir in der Bitte um Befreiung aus großer Not, welch letztere man sich in volkstümlicher Weise meist durch dämonische Mächte herbeigeführt dachte und der gegenüber man an die in der Natur und der heiligen Geschichte garantierte Allmacht Gottes appellierte, zu erblicken haben.

Der Kampf gegen dämonische Einflüsse zog sich durch das ganze Leben der Christen hindurch[3]) und selbst bei der Eucharistie dachte man sich die Anwesenheit gottwidriger Mächte ebenso wie die

---

[1]) Vgl. Les actes des martyrs de l'Egypte hersg. v. H. Hyvernat I. 1886 S. 37. Den Hinweis auf dieses und die folgenden koptischen Stücke verdanke ich Herrn Jacoby. Der religiöse Modalismus darin hat in den ersten nachchristl. Jahrhunderten nichts Auffälliges, so daß wir nicht an ein erst bei der Redaktion des Ganzen verfaßtes, vielmehr ein bereits übernommenes und nur etwas auf die betreffende Situation zurechtgestutztes Gebet zu denken haben. Ein anderes koptisches Gebet eines diokletian. Märtyrers (publ. von Budge in der Transaction of the society of bibl. arch. IX, 74 ff.) enthält folgende Stelle: „Mein Herr Jesus Christus, hilf mir, wie du gesandt hast deinen Engel und die drei Heiligen aus dem Feuerofen des Königs N. gerettet hast, so rette mich" u. s. w. Auch auf das Opfer Abels, Noahs, Abrahams wird dabei hingewiesen.

[2]) Dieselben drei Paradigmen enthält auch ein christl., nach Sprache und Inhalt altertümliches Verfluchungsgebet, das in koptischer Sprache erhalten und von W. E. Crum in d. Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumskunde 1896 S. 85 ff. publ. von Zeile 22 an also lautet: „Du, der du den Jonas aus dem Inneren des Seetieres rettetest, schlage Tatora, Andreas und Maria; der du die drei Heiligen vor dem brennenden Ofen bewahrtest, schlage u. s. w.; der du Daniel aus der Löwengrube rettetest, schlage T. und A. und M. im Zorn deines Ärgers."

[3]) Vgl. Orig. de orat. c. 30. Justin, Dial. c. Tryph. c. 116; Passio Bonifatii bei Ruinart S. 286 und Passio Theodoti S. 349; Minucius Felix c. 27.

schützender Engel.[1]) Schon früh begegnen wir der Volksvorstellung, daß zwei Engel, ein guter und ein böser, sich um jeden einzelnen Menschen zu schaffen machen.[2]) Besonders beim Tode des Menschen stritten sie sich um den Besitz seiner Seele[3]), und vom Ausgang dieses Kampfes hing es ab, ob die abgeschiedene Seele, der sich in der Luft feindliche Geistmächte entgegenstellten, in Abrahams Schoß getragen und einst der Auferstehung teilhaftig werden konnte oder nicht. Darum war bei dieser Gelegenheit ein exorzistisches Gebet, das den Angriff des feindseligen Engels abwehren sollte, vor allem angebracht, und wir dürfen uns darum nicht wundern, wenn wir im Sacramentarium Gregorianum oder Gelasianum die zuerst von Le Blant[4]) gewürdigten Sterbegebete finden, die zur Erleichterung des Todeskampfes bestimmt — daher commendatio animae, quando infirmus est in extremis; ordo in exitu animae, auch oratio de agonizantibus — mit den bisher erwähnten im engsten Zusammenhange stehen. In diesen späteren Gebeten finden wir eine größere Häufung von biblischen Beispielen: ein Zeichen einer schon weiter fortgeschrittenen Entwicklungsstufe. Die frühesten Exemplare dieser alten Sterbeliturgie gehen nach Le Blant auf das Pontificale des heiligen Prudentius von Troyes ins 9. Jahrhundert zurück, während Name und Sache bereits in dem Sacramentarium Gelasianum aus dem 5. und den apostolischen Konstitutionen des 4. Jahrhunderts vorkämen, und auf Grund dieser Resultate versucht dann Liell[5]) eine Zurückdatierung der Commendatio bis

---

[1]) Siehe Canones Hippolyti c. XXIX; Ägypt. Kirchenordn. c. 60. Die Dämonen suchen ein Krümchen Brot oder ein Tröpfchen Wein zu erhaschen. Nach Orig. de orat. c. 31 vereinigen sich beim Gottesdienst die Schutzengel und die Geister der lebenden und verstorbenen Frommen zum Gebet mit den Gläubigen.

[2]) Vgl. Hermas, Mandat. VI, 2; Orig. De princ. III, 2. Homil. 35; de orat. c. 31, 28. Weinel a. a. O. S. 155.

[3]) Typisch ist der Kampf des Erzengels Michaël und des Teufels um den Leichnam Mosis, den die Apok. des Moses erzählte und auf den Jud. 19 anspielt. In der „Geschichte Josephs des Zimmermanns" (übers. v. Fr. Borberg, Die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten 1841 S. 120) bewahren Engel seine Seele vor den feindseligen Geistwesen, die sich in der Luft aufhalten. Daher auch dort die Bitte um Sündenvergebung. Siehe auch Wobbermin, Altliturg. Stücke XVII. Auch Tertullian nennt einen Engel evocator animarum, und bei Chrysostomos (homil. in Mt. c. 53) finden wir die Anschauung, daß beim Tode böse Mächte, und bei Gregor d. Gr. (homil. in Joh. c. 39), daß der Satan selbst zur Prüfung der menschlichen Taten zugegen seien. vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christl. kath. Kirche VI. 3 S. 363 - 369 u. G. Suhlfauth. Die Engel etc. S. 37; Anrich a. a. O. S. 90—91.

[4]) Vgl. Le Blant a. a. O. p. XXVI sqsq.

[5]) Vgl. Jos. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau etc.

in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts, da die pseudocyprianischen Gebete die Commendatio bereits als bekannt voraussetzten. Diese Bekanntschaft werden wir jedoch nicht so äußerlich fassen dürfen, vielmehr in den pseudocyprianischen Gebeten, sofern sie einen älteren Kern enthalten, ein früheres Stück einer gemeinsamen Entwicklung sehen müssen, wobei dann der Schlußredaktor der pseudocyprianischen Orationen die Commendatio wohl kennen und darnach eine Ergänzung oder Überarbeitung [1]) vornehmen konnte.

Im Augenblick der Entscheidung über Leben und Tod empfahl man Gott seine Seele, indem man an ihn die Bitte richtete: suscipe animam meam [2]), durch deren Erfüllung man der Gehenna zu entgehen hoffte, und an Beziehungen auf den Tod fehlt es auch in den bisher behandelten Gebeten keineswegs.[3]) Durch diese spezielle Beziehung auf den Tod erhielten die früher exorzistischen Formeln später in der Kirche liturgische Geltung und eine enger begrenzte Anwendung. Diese Verschiebung aber war mitbedingt durch die kirchengeschichtliche Entwicklung, sofern einerseits infolge der Erstarkung der christlichen

S. 144—145. Auch Kraus, Geschichte der christlichen Kunst I S. 71 ist geneigt, ein hohes Alter der Commendatio anzunehmen.

[1]) So nimmt auch O. Mitius, Jonas etc. S. 90 ff. an, daß die Beispiele des Petrus, Paulus und der Thekla später hinzugefügt seien.

[2]) In dem ordo commendationis animae werden die guten Engel, die den Sterbenden beistehen, mit den Worten angefleht: „Occurrite, angeli domini, suscipientis animam eius, offerentis eum in conspectu Altissimi“ etc. X. Kraus, Geschichte der christl. Kunst I, S. 339 weist auf folgende altchristl. Grabinschriften hin: „Domine, suscipe animam“, „ut inter electos iubeas aggregare,“ „solus Deus animam tuam defendat“, und „dominus Jesus Christus apud te sit, ut te defendat“. So heißt es auch im Liber Johannis de dormitione Mariae in Tischendorf, Apocalypses apocryphae 1866 S. 108—109: *προσδέξαι τὸν δοῦλον σοῦ* und Transitus Mariae B. c. 7: „Suscipe me famulam tuam et libera me a potestate tenebrarum“. Vgl. Ruinart a. a. O. S. 15. 164. 168. 402. 466.

[3]) In Orat. II, 1 finden sich die Worte: „Dir habe ich meine Seele anvertraut“ und in II, 3 ist die Rede von Christus, „durch welchen du uns befreit hast von der Gewalt des drohenden Todes“. In II, 6 heißt es geradezu statt „befreie mich von der Welt“ bestimmter „befreie mich aus der Hand dessen, der mir nach der Seele trachtet“. Der Beter wünscht „würdig zu sein, das Angesicht der Heiligen zu sehen“. In der oratio in infirmos bei Vassiliev stoßen wir auf die Stelle: „führe mich nicht hinab zu den Tieren der Hölle, sondern erwecke mich durch deine unsichtbare geistliche Hand.“ Diese Seite der pseudocypr. Gebete hat J. Ficker a. a. O. S. 10 ff. scharf beleuchtet. Wenn man auch mit Schultze, Archäologie der christl. Kunst 1895 S. 181 diese Gebete auch nach ihrer späteren Überarbeitung nicht für Sterbegebete halten kann, so mögen solche Gedanken doch die Brücke zur späteren Commendatio gebildet haben.

Gesellschaft unter und nach Konstantin und teilweise schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts der besonders im Kampfe gegen das Heidentum wirksame Exorzismus mehr und mehr zurücktrat und in der alten Weise nur noch in den Volksschichten gewisser Gegenden fortblühte, andrerseits die exorzistischen Formeln schon im Laufe des 3. Jahrhunderts von den charismatisch begabten Laien immer mehr und zuletzt ausschließlich auf die kanonisch geweihten Kleriker übergingen[1]), die ihrerseits an ein bestimmtes Gebetsformular gebunden waren.[2]) In jener Zeit mag sich auch die Umsetzung von exorzistischen Formularen, die bei verschiedenartiger Gelegenheit u. a. auch beim Todeskampfe bis dahin dienten, in ein den Klerikern übertragenes Totenoffizium vollzogen haben, und wir würden damit für die liturgische Verwendung der Commendatio animae dieselbe Entstehungszeit wie Liell annehmen können. Um dann die Geschichte der Commendatio gleich weiter zu verfolgen, sei hier noch bemerkt, daß dieses Formular während dessen ganzen Mittelalters wenigstens in großen Teilen des Abendlands, wohl vor allem in Italien und Frankreich, in Gebrauch und Ansehen gewesen sein wird. Wie sehr dies der Fall, dafür spricht schon der Umstand, daß um 1568 bei Aufstellung des neuen Breviers auch der Ordo commendationis animae Aufnahme fand[3]) und bis heute ein Bestandteil desselben geblieben ist.

Im Momente des Todes aber mußten sich zugleich aller Gedanken auf die Auferstehung richten. Sie war das höchste, von Gott erflehte Gut, für dessen Erlangung man in seiner Allmacht die

---

[1]) Zur Zeit des Origenes (c. Cels. VII, 5; Comm. in Mt. XIII, 7) und des Tertullian (Apol. c. 32) waren die Exorzisten noch ungebildete Leute mit charismatischer Begabung und nach ägypt. Kirchenordn. c. 39ff. soll, wer im Besitze von Heilsgnaden zu sein behauptet, erst geweiht werden, wenn bestimmte Beweise höherer Kraft sich zeigen. Bereits aber ist der Bischof der höchste Exorzist seiner Gemeinde (Can. Hippol. III; ägypt. K. O. c. 31). Von Cyprian an sind die Exorzisten besondere kirchliche Beamten (Can. Conc. Antioch. 10) vgl. Text u. Unters. 1886, Heft 5, S. 71ff. In den ältesten Stücken der apost. Konstit. haben sich noch die früheren Anschauungen bewahrt; aber im Laufe des 3. Jahrh. verloren die Gnadengaben, Propheten und Exorzisten immer mehr an Bedeutung, bis dann letztere zu Klerikern ordinis minoris und damit zu etwas ganz neuem wurden.

[2]) Ein solches festes Gebet begegnet uns darum bereits in Apost. Konstit. VIII, 7.

[3]) Vgl. dazu S. Baeumer, Geschichte des Breviers 1895, S. 453 und für die frühere Zeit P. Batiffol, Histoire d. Bréviaire romain 1893, S. 189 ff.

beste Garantie besaß.[1]) Dabei bedeutete sie die definitive Vernichtung des Satans und der Dämonen und damit die denkbar höchste Rettung[2]) aus den gegenwärtigen Leiden des Körpers, sofern sie eine vollkommene Wiederherstellung des Leibes voll Kraft und Herrlichkeit in Aussicht stellte, „wobei die Augen der Blinden geöffnet werden, die Ohren der Tauben hören, der Lahme hüpfen wird wie ein Hirsch, die Zunge der Stummen gelöst sein wird, weil in der Wüste ein Wasser geschaffen, ein Bach im durstigen Lande . . . . Auch wenn jemand ein Gebrechen hat und seine Vorschriften hält, wird er ihn bei seiner zweiten Ankunft wohlbehalten und unsterblich, frei von Trauer und Vernichtung, erwecken.“ [3]) In dieser Zuversicht gingen die Märtyrer unter Verachtung aller Qualen in den Tod[4]), während Verleugnung einer Knechtung durch den Satan gleichkam und allen Anspruch auf eine bessere Zukunft aufhob. Von hier aus konnten die alttestamentlichen Frommen (schon in Hebr. 11) sowohl als Subjekte der Standhaftigkeit[5]) wie als Objekte herrlicher Errettung durch Gottes Allmacht in Betracht kommen, und die neutestamentlichen Wundertaten Jesu mußten eine Garantie dafür bieten, daß nach der Parousie noch weit Größeres zu erwarten stand[6]), wobei natürlich die Totenerweckungen durch Jesus und darunter wieder die des Lazarus eine besondere Rolle spielen mußten. Irenäus, Tertullian, Chrysostomus, Ambrosius, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Hieronymus, Augustin[7])

---

[1]) Siehe Athenagoras, de resurr. c. 3, 10—11.

[2]) Charakteristisch ist, daß die heidnische Obrigkeit von Lugdunum und Viena die Asche der Märtyrergebeine in die Rhone warf mit der Begründung: „Nun wollen wir sehen, ob sie auferstehen werden, ob ihr Gott ihnen helfen und sie aus unseren Händen erretten kann.“ Euseb, Kirchengesch. V, 1.

[3]) Justin, Dial. c. Tryph. c. 69; auch c. 117. Theophilus, Ad Autol. II, 26; Commodian, Carmen Apolog. v. 801, 963–65; 990–92. Methodius' Schriften, hersg. v. Bonwetsch I, S. 139: „Das Fleisch soll nach dem Vertrocknen und Absterben der Sünde ähnlich einem gemachten Tempel frei von Tod und Krankheit auferstehen, indem durchaus von der Wurzel aus die Sünde vernichtet ist.“

[4]) Siehe Methodius Schriften I, 1891. S. 65.

[5]) Im Anschluß an Hebr. 11 werden schon gegen Ende des 1. Jahrh. s. in I. Clem. C. 10—12 Henoch, Abraham, Lot, Rahab, C. 17—18 Elias, Ezechiel, David, C. 45, 6—7 Daniel und die drei Männer als Vorbilder der Frömmigkeit und Tugend erwähnt. Im C. 51, 3—5 u. 53 wird auf Mosis Gefangennahme und Israëls Errettung aus Ägypten Bezug genommon; auch auf Judith und Esther wird in C. 55, 3 ff. hingewiesen.

[6]) Justin. de resurr. fragm. N. 9; Irenaeus adv. haer. II, 34; Commodian, Carm. Apol. v. 787 ff. und 639–656. Als Garant der Unsterblichkeit heißt Christus auch θεός.

[7]) Vgl. dazu die näheren Zitate bei V. Schultze, Archäolog. Studien über altchristl. Momumente 1880, S. 17, Anm. 2 Auch Gregor von Nazianz und von Nyssa wären noch zu erwähnen; siehe die Stelle bei Schultze, Archäologie

weisen darum zur Begründung der Auferstehungshoffnung auf Jonas, Daniel, die drei Hebräer u. s. w. hin, und auf derselben Linie liegt es, wenn in den apostolischen Konstitutionen sich folgendes Stück findet: „Der den Jonas nach drei Tagen lebendig und unversehrt aus dem Bauche des Meertieres herausgezogen hat und die drei Knaben aus dem Feuerofen zu Babylon und den Daniel aus dem Rachen des Löwen, dieser wird nicht der Kraft ermangeln, auch uns aufzuerwecken . . . Er ist es, der den vor vier Tagen gestorbenen Lazarus, die Tochter des Jaïrus und den Sohn der Witwe vom Tode erweckt hat, der sich selbst am dritten Tage wieder erhob als das Angeld unserer Auferstehung . . . Der den Gichtbrüchigen gesund gemacht, die verdorrte Hand geheilt und dem Blinden das von Geburt an fehlende Augenlicht durch Erde und Speichel gegeben hat, der wird auch uns auferwecken. Der mit 5 Broten und 2 Fischen 5000 gespeist und 12 Körbe voll erübrigte, Wasser in Wein verwandelte und aus dem Rachen des Fisches den Stater durch Petrus für die Zinseinnehmer abschickte, dieser wird auch die Toten auferwecken.“ [1]) Da dieses liturgisch geartete Stück in der Didaskalia, der Grundschrift zu den Konstitutionen, noch fehlt, wird man seine Bedeutung nicht überschätzen dürfen, vielmehr Hennecke [2]) beistimmen können in seiner Behauptung, daß erst im 4. Jahrhundert und zwar zunächst im Orient die „Aufstellung einer biblischen Reihe zur weiteren Stütze des Auferstehungsglaubens“ zustande gekommen sei, die mit dem bereits vorhandenen, aus anderen Gesichtspunkten entstandenen, biblischen Zyklus sich teilweise deckt und vielleicht auch auf die späteren Totenoffizien Einfluß gewonnen hat. Auffallend aber ist die Ähnlichkeit des zitierten Stückes mit den Bitten um Totenerweckungen, von denen unten ein Beispiel angeführt sei.[3])

Daraus geht hervor, daß der Hinweis auf alt- und neutestamentliche Wunder in dieser Beziehung gegenüber dem früheren Gebrauch

etc. S. 181. Die überwiegend größte Zahl dieser Zeugnisse gehört dem 4. Jahrhundert an.

[1]) Vgl. Apost. Konstit. V, 7 (Übersetzung nach der Kempt. Biblioth. d. Kirchenväter).

[2]) Vgl. Hennecke a. a. O. S. 19 Anm.

[3]) In den koptischen Märtyrerakten des S. Macarius von Antiochien in den „Actes des martyrs de l'Egypte“ hersg. v. H. Hyvernat I 1886 S. 55 findet sich bei einer Totenerweckung folgendes Gebet: „Mein Herr Jesus Christus, der du für uns unter Pontius Pilatus gestorben bist, du, der du mit deiner göttlichen Stimme Lazarus gerufen und ihn aus den Toten erweckt hast, als er schon vier Tage im Grabe ruhte; du, der du den Sohn der Witwe von Nain auferweckt hast, den man zum Begräbnis wegtrug, der du die Augen der Blinden geöffnet und die Aussätzigen durch das Wort deines Mundes gereinigt hast, erwecke auch diesen Toten in Gegenwart dieser ganzen Menge.“ Dieses Beispiel ließe sich unschwer durch weitere ähnliche aus den Märtyrerakten vermehren.

ein abgeleiteter sein wird, wenn auch eine gemeinsame Wurzel für Exorzismus und Eschatologie in den soteriologischen Interessen der Zeit lag [1]), und ebenfalls auf späterer Tradition beruht der Glaube, daß die Seelen der Vollendeten gleich nach dem Tode Aufnahme ins Paradies finden sollten. Die ältere, noch von Tertullian [2]) und Hippolyt [3]) vertretene Anschauung war die, daß außer den Seelen der Märtyrer, die sofort himmlischen Freuden teilhaftig werden, die Seelen der gewöhnlichen Gläubigen bis zur Auferstehung im Schoße Abrahams, einer Stätte der Unterwelt, wo man die Patriarchen wiederzufinden hoffte [4]), geborgen bleiben, so daß erst nach der Umwandlung der Erde die Reiche der Himmel erschlossen werden. Das Schlußdrama der Auferstehung mußte damit an Bedeutung gewinnen; die *σωτηρία*, nach der die damalige Zeit mit ihrer im Sinken begriffenen und resigniert gestimmten Gesellschaft sich sehnte, mußte in der Auferstehungshoffnung ihren Gipfelpunkt erreichen, und es ist begreiflich, wie dieser Glaube zum Zentraldogma des christlichen Altertums werden konnte und wie die exorzistischen Gebetsformeln, die zunächst auf Abwendung eines leiblichen Übels und Abwehr dämonischer Mächte abzielten, später vielfach auf die Auferstehung, die endgültige Befreiung vom Tod als einem leiblichen und irdischen Übel und von widergöttlichen Einflüssen, bezogen werden konnten. Die Kunst aber, die solche wunderbare Errettungen zur Darstellung brachte, mußte dadurch der Stimmung der Zeitgenossen gerecht werden; sie konnte damit zum bildmäßigen Reflex von deren Sehnsucht werden.

Daß die altchristlichen Begräbnisgebete einen direkten Einfluß auf die Bildwerke ausgeübt haben, ist kaum wahrscheinlich; auch wissen wir über die vorkonstantinische Begräbnisliturgie zu wenig Genaues, um Bestimmtes in dieser Frage ausmachen zu können.[5]) Aus dem 4. Jahrhundert sind uns mehrere gesicherte Nachrichten überliefert, die zugleich auch für die ältere Zeit gewisse

---

[1]) Über die enge Verbindung von Dämonenbekämpfung und Eschatologie schon bei Jesus vgl. neuerdings A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu etc. 1901 Heft 2, S. 16 u. 42ff.

[2]) Vgl. Tertullian, De anima c. 55.

[3]) Vgl. Hippolyti fragmenta ex libro adversus Graecos bei Migne, Patrologia Graeca Bd. X. S. 795—802.

[4]) Apocalypsis Pauli in Tischendorf, Apocalypses apocryphae 1866 S. 65—66.

[5]) Ed. v. d. Goltz in seiner oben angeführten reichhaltigen Schrift hat von einer Untersuchung über altchristliche Begräbnisgebete vollkommen abgesehen; das Meiste, was sich darüber feststellen läßt, allerdings fast nur Zeugnisse vom 4. Jahrh. ab, hat L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier 1901 verwertet.

Rückschlüsse gestatten; für die ersten Jahrhunderte aber ist uns nur bei Tertullian[1]) die wichtige Notiz aufbewahrt, der Priester habe an der aufgebahrten Leiche vor dem Begräbnis Gebete verrichtet, über deren Inhalt wir aber nichts Näheres erfahren. Daß gleich nach der Exspiratio Gebet und Psalmengesang stattfanden, letzterer auch bei der Nacht nach der Aufbewahrung fortgesetzt wurde, daß auch während des Geleites Psalmen und Hymnen angestimmt wurden[2]), und daß Gebete sowie heilige Gesänge auch bei der Beisetzung nicht fehlten, ist uns vom 4. Jahrhundert an bezeugt, und ein ähnlicher Brauch ist vielleicht auch schon für die frühere Zeit vorauszusetzen.[3]) Ruland geht wohl nicht fehl, wenn er im Absingen von Psalmen eine Anlehnung an jüdische Traditionen erkennt.[4]) Für die spätere Zeit scheinen bei Leichenbegängnissen das „Exiit Israël de Egypto" (Ps. 114), das „Accipite corpus"[5]) etc. in Gebrauch gewesen zu sein, vielleicht auch die Verlesung von Bibellektionen, die auf Unsterblichkeit und ewiges Leben Bezug hatten. Daß ferner in den dabei angestimmten Psalmen vielfach, und wohl zunächst im Orient, eine religiöse Symbolik zu Tage trat, die an die altchristlichen Bildwerke erinnert, ist keineswegs ausgeschlossen, und man braucht sich nur die bei Schultze[6]) angeführten Stellen näher anzusehen, um den Gedanken eines gewissen Zusammenhanges plausibel zu finden. Dabei bleibt indessen die Frage offen, wieweit diese Symbolik hinaufreicht, vielleicht nicht

[1]) Vgl. Tertullian, De anima c. 51.

[2]) Die Lieder Ephräms (vgl. Ephraemi Carmina Nisibena ed. Bickell 1866) aus dem 4. Jahrh. enthalten vielfache Anspielungen auf die erwähnten biblischen Paradigmen, z. B. auf Noah Carm. I, die drei Hebräer Cm. VII, Hiob Carm. IX. Besonders die Totenlieder von Cm. XXXV an sind reich an solchen Hinweisen, so z. B. auf Jonas c. XXXV u. LXXI, auf Belebung der Totengebeine und Lazaruserweckung Cm. XXXVII. XLVII—XLVIII; auf Lazarus und Jairi Tochter XLI, auf Jonas, die drei Männer, Jaïri Tochter und das Speisungswunder Cm. XLVI, auf Abels Opfer und die Belebung der Totengebeine LXXIII u. LXV, Abrahams Opfer LXXII, auf Noahs, Lots, Josephs, Daniels, der drei Hebräer etc. Rettung Cm. LVII; vgl. darüber auch J. Ficker, Die Bedeutung der altchristlichen Dichtungen etc.

[3]) Ruland a. a. O. S. 60; 65; 109; 116; siehe eine der frühesten Belegstellen über sepulkralen Psalmengesang bei Orig. c. Cels. VIII, 30.

[4]) Vgl. Ruland a. a. O. S. 49, 113. Schon in ältester Zeit war der Gebrauch von Psalmen sowohl im alltäglichen Leben (Jak. 5, 13) als im Gemeindegottesdienst (Eph. 5, 19) häufig; vgl. die schöne Arbeit von Wagner, Über Psalmen und Psalmengesang im christl. Altertum, in der Röm. Quartalschr. XII, 1898, S. 245—79.

[5]) Vgl. Transitus Mariae B. c. X (ed. Tischendorf); auch Hoeynck, Zur Geschichte des Officium defunctorum in „der Katholik" 1893, II. S. 330.

[6]) Siehe V. Schultze, Archäologie S. 182 ff. Anm. 7. Es kämen vor allem außer Ps. 22 und 114, auch 66; 78; 105 in Frage.

über die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, und solange für die frühere Zeit, die für die Entstehung der Bildwerke zunächst in Betracht kommt, zuverlässige Zeugnisse noch ausstehen, wird man mit weiteren Schlüssen und Urteilen sehr zurückhaltend sein müssen.

Vielleicht bringt uns zunächst ein historischer Teil weiter.

II. Kapitel.

Jüdische und heidnisch-synkretistische Gebete.

Die Vorstellungen von dämonischen Gewalten, die das Leben der Menschen bedrohen, hatten bereits, ehe sie ins Christentum eindrangen, auch im Judentum und Heidentum einen fruchtbaren Boden gefunden. Jemehr die von außen importierte Angelologie im Judentum sich steigerte und je mehr durch den Synkretismus die ursprünglichen, heidnischen Religionen einer Zersetzung entgegengingen, um so mehr mußte auch der Glaube an feindselige Geisteswesen und damit der Exorzismus an Bedeutung gewinnen. Zur Kenntnis solcher Vorstellungen müssen wir natürlich auch hier möglichst in die Tiefe der Volksanschauungen hinuntersteigen und vor allem solche Zeugnisse heranziehen, die entweder den Volkskreisen entstammten oder wenigstens auf solche Kreise einwirkten. Wir greifen wieder die Gebete dabei heraus, in denen die bereits oben erwähnten biblischen Paradigmen rezipiert sind, suchen sie im Zusammenhang zu erfassen und diejenigen Beziehungen festzustellen, die sich für die Folgezeit als maßgebend und fruchtbar erwiesen. Ein geschichtlicher Rückblick dürfte zunächst geboten sein.

Von gewaltiger Tragweite für die Weiterentwicklung des Spätjudentums war die Makkabäerzeit, für die wir im Buche Daniel und in den Makkabäerbüchern den schriftlichen Niederschlag besitzen. In dieser folgenschweren Periode liegen die Anfänge des späteren Unsterblichkeitsglaubens[1]), hier die Vorstellungen von dem sühnenden Tod der Gerechten, die zugleich als höchste Vorbilder galten,

[1]) Vgl. Dieterich, Nekyia 1893 S. 216: „In der Makkabäerzeit werden neue Anschauungen immer mächtiger, die Messiashoffnung und der Auferstehungsglaube. Der Glaube an Vergeltung tritt erst von da an litterarisch hervor .... Die Auferstehung wird leiblich gedacht und ganz körperlich ausgemalt im Anschluß an Ezch. 37“. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens etc. S. 168.

ferner der Ursprung des Fürbittengebets, und es ist darum begreiflich, wenn sich die katholische Kirche zur Rechtfertigung mancher volkstümlicher Anschauungen auf die Makkabäerbücher und andere zeitgenössische Apokalypsen beruft.

Hervorgegangen aus den Stürmen der jüdischen Religionsnot wollte das Buch Daniel ein Mittel glaubensstarken Trostes und ein Aufruf zu mutigem Ausharren sein. Der Verfasser hätte die Form von Psalmen als Einkleidung wählen können, wie uns dies zur Zeit des Pompejus in den Psalmen Salomos entgegentritt, aber er zog es vor, ähnlich wie der Verfasser des Büchleins Jonas die Schicksale und Visionen einer Person, des Daniel, seinen Zeitgenossen dramatisch und typisch zugleich vor Augen zu stellen, wobei er den Namen seines Helden aus der Tradition seines Volkes schöpfte, wie aus Ezch. 14, 14. 20; 28, 3 hervorgeht. Damit haben wir ein Beispiel dafür, wie ein den väterlichen Satzungen treu ergebener Jude, der aber in sich selbst nicht die hinreichende, prophetische Kraft fühlte, um mit seiner eigenen Autorität hervorzutreten [1]), auf ein bekanntes Vorbild der Vergangenheit zurückgriff, um die Allmacht Gottes an dem Ergehen seines Helden und dessen Freunde gleichsam zu illustrieren (Kap. 1—6) und dadurch die Zuversicht seines entmutigten Volkes neu zu beleben. Die wunderbare Errettung der drei Gefährten Daniels, des Azaria, des Misaël und Hananjah, aus dem Feuerofen und die ebenso unbegreifliche Befreiung Daniels aus der Löwengrube redeten für jene Zeit eine eindringliche Sprache; sie boten eine feste Garantie für die schrankenlose Allmacht des Gottes, „dessen Zeichen groß und dessen Wunder gewaltig sind", der auch aus dem glühenden Feuerofen und aus der Gewalt des Königs zu erretten vermochte, der durch einen Engel den Rachen des Löwen hatte schließen lassen (Dan. 3, 17. 28. 33; 6, 23). Als das Mittel aber, durch das es den Menschen möglich war, allen Widerstand siegreich zu überwinden, erschienen Gebet und Fasten (Dan. 3, 28; 6, 11—12), deren Wirksamkeit damit verbürgt wurde.

Hatte man sich bisher der Wunder in Ägypten, in der Wüste und bei der Eroberung des Landes Kenaan (Hos. 11, 1; 12, 10; 13, 4; Am. 9, 7; Ps. 81, 11; 104; 105, 7 ff.; 135, 8—12; 136, 13 ff.; 144 u. s. w.) sowie der Errettung Jerusalems aus der Gewalt Sanheribs (Jes. 37, 14 ff.) getrösten können, so waren jetzt durch das Buch Daniel zwei weitere Typen geschaffen, die sich dem Gedächtnis von Generationen unauslöschlich einprägten und ihnen die Ge-

[1]) Daß es keine Propheten mehr gab, war damals feste Anschauung, vgl. Ps. 74, 9; 1. Mk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.

wißheit wunderbarer Gebetserhörung [1]) zusicherten. Die in Dan. 6, 28 ausgesprochene Zuversicht: „Gott kann erretten und befreien, tut Zeichen und Wunder am Himmel und auf Erden, er, der Daniel aus der Gewalt der Löwen errettet hat," konnte nach der glücklichen Beendigung der Makkabäerkämpfe unmittelbar in das jüdische Volksbewußtsein übergehen, und dieser Glaube mußte an Bedeutung gewinnen, sofern es sich in Daniel um die Befreiung bestimmter einzelner Personen vom Tode handelte und je stärker in jener Zeit das Interesse der Frommen an persönlicher Fortdauer nach dem Tode sich geltend machte. Zugleich waren Daniel und seine drei Gefährten herrliche Vorbilder des Martyriums, deren Andenken immer wieder von neuem aufleben mußte, wenn dem jüdischen Volke oder später auch den Christen Gefahr oder Verfolgung drohte.

In dieser doppelten Beziehung, als Beispiele wunderbarer Errettung wie als sittliche Vorbilder, werden dann Asaria, Misaël, Hananja, Daniel in 1. Mk. 2, 59—60 neben Abraham, Joseph, Pinchas, Josua, Kaleb, David und Elias genannt, und da sowohl Dan. wie 1. Mk. noch im ersten oder zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine griechische Übersetzung erlebten und wie aus den zahlreichen Zusätzen zu Daniel [2]) in der griechischen Version und aus der weiteren hellenischen Makkabäerlitteratur hervorgeht, sich bald einer besonderen Beliebtheit in der Diaspora erfreuten, so mußten dadurch auch die darin enthaltenen Paradigmen einer Befreiung durch göttliches Eingreifen eine immer größere Popularität erlangen. Ein Beweis dafür, wie tief sich diese Typen dem Volksbewußtsein ein-

---

[1]) Vgl. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 1899 S. 419. „Der Bitte um Hilfe ging nicht immer die That der Menschen zur Seite, durch die Jahweh einst Hilfe verschafft hatte. Vielmehr wurde Gott zur Entfaltung seiner Wundermacht bewogen, und so besaß das scheinbar ohnmächtige Judenvolk in seinem Gebet eine Waffe, mit der es der Welt trotzen wollte (Ps. 77). Es erscheint sogar als eine Waffe, mit der Gott selbst seine Feinde zu nichte macht . . . Vom christlichen Gebet, wie wir es verstehen, ist es darin verschieden, daß es auf konkrete Ziele geht, auf die Rettung Israels aus der augenblicklichen Gefahr, und daß es hierin unabweislich eine Erhörung fordert, die in sichtbaren Thatsachen besteht. Deshalb hatte das jüdische Gebet eine Gewalt, die uns als Gewaltsamkeit erscheint, aber auch so war es eine geistige Macht, wie sie das Altertum kaum größer gekannt hat". Beim Exorzismus begegnet uns aber auch im Urchristentum eine ganz ähnliche Gewaltsamkeit. „Das Vertrauen auf den alleinigen Herrn der Welt war für die Juden der Glaube an seine Wunder." (Ps. 143, 5)

[2]) Nach E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 1900 I, S. 173ff. sind diese Zusätze um 50 v. Chr. entstanden und bald darauf in die griechische Übersetzung des Dan aufgenommen worden. Nur in der Diaspora findet sich die Geschichte von der Susanna, von der Vergiftung des babylonischen Drachen durch Daniel, vom Gesange der drei Männer im Feuerofen.

prägten, ist zu finden in der Tatsache, daß sie bald darauf in Gebetsformeln benützt wurden.

Das älteste Beispiel tritt uns in 3. Mk. 6, 4—9 entgegen.[1]) Die Worte des Gebetes werden einem Priester Eleazar, der zu den zum Tode durch die Elefanten Verurteilten gehört, in den Mund gelegt und sollen jedenfalls eine magische Wirkung ausüben, damit die Tiere ihnen keinen Schaden zufügen können. Handelt es sich auch in erster Linie um Errettung aus äußerster Gefahr in einem bestimmten Falle, so scheint man doch der gebrauchten Formel auch in weiteren Kreisen einen besonderen Einfluß auf Gott zugeschrieben zu haben. Die betreffenden Worte lauten: „Du hast den Pharao, einst Beherrscher Ägyptens, da er überreich an Streitwagen, in frevlem Übermut und mit prahlerischer Zunge sich erhob, samt seinem stolzen Heere ertränkt und verderbet, indem du ein Gnadenlicht aufgehen ließest für Israël[2]); du hast den Sanherib, der Assyrer mächtigen König, da er stolz auf seine zahllose Heeresmacht bereits mit dem Schwerte das ganze Land unterworfen hatte und sich erhob wider deine heilige Stadt, indem er freche Worte prahlend und frech aussprach — du, Herrscher, hast ihn zerschmettert, deine Stärke damit vielen Völkern sichtbar kund tuend. Du hast in Babylon die drei Gefährten, welche willig ihr Leben, um nicht den nichtigen Göttern dienen zu müssen, dem Feuer preisgaben, bis aufs Haar unversehrt gerettet, indem du den Glutofen anfeuchtetest[3]), und die Flamme gegen ihre Feinde wandtest. Du hast den wegen neidischer Verleumdungen den Löwen als Fraß in die Tiefe geworfenen Daniel unverletzt ans Licht heraufgeholt. Auch den im Bauche des tiefseeerzeugten Ungetüms untergegangenen Jonas gabst du unverletzt den Seinigen zurück, o Vater. Und auch jetzt, du Unmut Hassender, Erbarmungsreicher, des Alls Beherrscher, erscheine in Eile dem Geschlechte, das von Israël stammt, aber von abscheulichen und verruchten Heiden mißhandelt wird!“

Der allgemeine Charakter dieses Gebetes, in dem Israël sich im Gegensatze zu den Heiden seiner Abstammung von den bei Gott

---

[1]) Die Abfassung des 3. Mk. läßt sich nicht genau festlegen. Es entstand wohl zu Beginn der christlichen Zeitrechnung und nach Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, S. 119—121 möchten als äußerste Grenzen die Jahre 50 v. Chr. und 70 n. Chr. gelten.

[2]) Vgl. ganz ähnlich auch in 3. Mk. 2, 6—7.

[3]) Der Hinweis, daß Gott durch Tau oder eine Tauwolke das Feuer dämpfte, findet sich nicht im hebräischen Originale, sondern erst in den späteren griechischen Zusätzen. Derselbe Zug kommt auch in der lateinischen pseusocyprianischen Oratio II, 2 vor.

wertgeachteten Vätern rühmt, ließ dieselben Formeln mit größerer oder geringerer Differenzierung und Variierung auch noch in anderen Fällen als brauchbar erscheinen; sobald die feindseligen Gewalten, denen gegenüber man sich auf die errettende Allmacht Gottes berief, als persönliche Geistwesen gedacht wurden, so war eine exorzistische Anschauung gegeben. Diese begegnet uns dann bereits deutlich in einer ungenannten jüdischen Apokalypse, die nach den neuesten Untersuchungen von Steindorff [1]) in Ägypten entstanden und noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert verfaßt ist. Dem Seher, der Himmel und Hölle durchwandert, erscheint plötzlich ein gewaltiger Engel mit furchtbarem Aussehen; da der Visionär in ihm ein feindseliges Engelwesen vermutet, spricht er folgende Beschwörungsformel, die ihn aus dieser dringenden Gefahr befreien soll: „Du wirst mich aus dieser Not erretten. Du hast Israël aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten, befreit. Du hast Susanna aus der Hand der gottlosen Ältesten befreit. Du hast die drei Heiligen Sadrach, Mesach und Abednego aus dem glühenden Feuerofen befreit. Ich bitte dich, daß du mich aus dieser Not errettest" (Kap. 9, 2—11).

Diese Formel erinnert in der ganzen Anlage an die vorausgehende; nur ist sie einfacher und ursprünglicher, nicht weiter bereichert durch rhetorisches und redaktionelles Beiwerk. Gemeinsam ist beiden die Erwähnung Pharaos und der drei Hebräer im Feuerofen; als ein Novum kommt der Hinweis auf Susanna hinzu, und schon dieser Umstand weist uns auf Ägypten, den Entstehungsort der danielischen Zusätze, hin.[2])

Aus hellenistischem Milieu, wahrscheinlich aus jüdischen Kreisen Alexandriens, ging dann auch das vierte Makkabäerbuch hervor, das inbezug auf seine Abfassung ebenfalls an die Wende unserer Zeitrechnung gehört.[3]) Hier finden wir zwar kein analoges Gebet,

---

[1]) Steindorff u. d. T. „Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Zephanja-Apokalypse" 1899 gibt eine gute Übersetzung aus dem Koptischen und eine genaue Untersuchung der einzelnen Stücke, denen ein älteres griechisches Original zugrunde liegt. Die Bekanntschaft mit diesem wichtigen Stück verdanke ich dem bereits erwähnten Herrn Jacoby.

[2]) Auch Steindorff a. a. O. S. 19 Anm. 1 bemerkt, A. Harnack habe ihm mitgeteilt, die Erwähnung der Susanna und der drei Männer im Feuerofen zeige, daß die erwähnte Apokalypse nicht dem palästinensischen und hebräisch sprechenden Judentum angehöre, wo diese Stücke fehlten.

[3]) Nach Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen 1900 II, S. 149ff. ist die Entstehungszeit 60 v. Chr. bis 80 n. Chr. (von Pompejus bis Vespasian). Die Schrift ist ein wichtiges Zeugnis für die Verschmelzung jüdischen und hellenischen d. h. morgen- und abendländischen Geistes zur Zeit der Religionswende. Vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien 1875.

dafür aber eine Stelle (4. Mk. 18, 11—13), in der die Mutter der sieben Söhne, die das Martyrium erlitten, kurz vor deren Tode eine Reihe alttestamentlicher Vorbilder ihnen als bereits von der Tradition geheiligte Personen vor Augen stellt; es begegnet uns der Hinweis auf das Opfer Abels, die Opferung Isaaks, auf Joseph im Kerker, den eifrigen Phineas, die drei Hebräer im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube. In 4. Mk. 16, 21—22 findet sich dann noch folgende charakteristische Stelle: „Um Gottes willen eilte auch unser Vater Abraham, seinen zum Vater eines Volkes bestimmten Sohn Isaak zu opfern, und es erschrak Isaak nicht, als er des Vaters schwertbewaffnete Hand auf sich niederzucken sah. Daniel, der Gerechte, wurde den Löwen vorgeworfen; Ananias, Azaria und Misaël wurden in den feurigen Ofen geschleudert und sie harrten aus um Gottes willen.“ [1]) Abraham, die drei Hebräer und Daniel erscheinen hier als Vorbilder des Glaubens und der Standhaftigkeit, wie noch später in Clem. c. 10 ff. 45, in Cypriani epist. ad Lucium II etc. oder wie die Zeugen in Hebr. 11, wo in Vers 33 sicherlich auch an Daniel in der Löwengrube und an die drei Männer im glühenden Ofen zu denken ist. In welch hohem Maße auch das Abrahamsopfer die Gedanken der Zeitgenossen beschäftigte, zeigt dessen öftere Erwähnung im Römer-, Galater- und Jakobusbrief.

Läßt sich auch auf palästinensischem Boden die Entwicklung aus Mangel an gleichzeitigen Quellen nicht genau verfolgen, so treten uns doch auch hier ähnliche Erscheinungen entgegen. Auch hier steigerte sich zur Zeit Jesu in weiten Volkskreisen die Sehnsucht nach Befreiung, und zwar sowohl von physischen Übeln, die man sich damals meist von Dämonen bewirkt dachte, als auch von moralischen Schäden der Seele, die das eigentlich soteriologische Interesse im engeren Sinne wachriefen. So war, wie das Neue Testament zeigt, im Volke jener Tage der Glaube an Dämonen weit verbreitet, und Dämonenaustreibungen waren keineswegs eine Seltenheit. Für das gewöhnliche Volksempfinden waren physische und moralische Übel oft sehr eng verknüpft, und darum wird auch im Schemoneh-Esre für Gott die Bezeichnung „Arzt“ gebraucht (Lobspr. 8) [2]), während zugleich für die soteriologische

[1]) Auf Isaaks Opferung wird auch in 14, 20; 15, 25, auf Daniel in der Löwengrube und die drei Männer im Feuerofen auch in 16, 3, ferner in 14, 28—29 auf die Arche des Noah hingewiesen (vgl. auch 13, 8—12).

[2]) Bei Rabe (Übersetzung der Mischnah S. 8) lautet die Stelle also: „Heile uns, Herr, so werden wir heil; hilf uns, so wird uns geholfen; denn du bist unser Ruhm. Verschaffe eine vollkommene Heilung aller unserer Wunden; denn du, Gott, König, bist ein treuer und barmherziger Arzt. Gelobt seist du, Herr, der der Arzt ist der Kranken seines Volkes Israël“.

Stimmung die Anrufung Gottes als „Erlöser“ bezeichnend ist (Lspr. 7).[1]) Auch der seit der Makkabäerzeit immer ausschließlicher zum Gemeingut gewordene Auferstehungsglaube fand in diesem Gebet einen deutlichen Wiederhall und erhielt seine Begründung in der unbegrenzten Allmacht und unwandelbaren Treue Gottes (Lobspr. 2).[2]) Wir finden damit ganz ähnliche Gedankengänge vorbereitet, wie sie uns bereits in den altchristlichen Anschauungen entgegengetreten sind.

Jemehr aber die damalige Zeit ihrer eigenen Unzulänglichkeit und sittlich religiösen Untüchtigkeit bewußt werden mußte, eine um so höhere Wertung konnte die Zeit der Väter und deren Verdienst beanspruchen. Dieses Verdienst sollte man vor Gott geltend machen; als dasjenige vollkommener Gerechter, denen gerade deshalb von der Gottheit die Wundergabe verliehen worden war[3]), konnte es zur notwendigen Ergänzung dienen, um dadurch Erhörung der Gebete, Schutz in Gefahren und die sichere Aussicht auf ein ewiges Leben zu erlangen.[4]) Um Abrahams, Isaaks und Jakobs willen hat Gott das größte Wunder der israëlitischen Geschichte, die Erlösung aus Ägypten, herbeigeführt[5]), und wegen des Verdienstes Isaaks, der sich selbst auf dem Altar geopfert habe, wird Gott einst die Toten auferwecken.[6]) Zur notwendigen Rechtfertigung im Gerichte Gottes wird das Verdienst der Väter empfohlen, und besonders in drei Fällen soll man sich auf die altehrwürdigen Gerechten berufen: 1. wenn der Mensch vor Gott betet, 2. in Stunden der Entscheidung über Leben und Tod und 3. in der Gerichtszeit Gottes.[7]) Welche Wirkung das Gebet im Namen der Väter hat, wird dann durch das Beispiel des Elias und des Mose illustriert; daraus wird dann folgender Schluß abgeleitet: „Wie also dieser lebendige Weinstock auf totes Stammholz

[1]) „Lieber, sieh an unser Elend, führe unsere Sache aus und errette uns bald um deines Namens willen; denn du bist ein starker Erlöser. Gelobt seist du, Herr, der Erlöser Israels.“

[2]) „Du bist stark in Ewigkeit, Herr, der die Toten lebendig macht, der die Lebendigen erfüllt mit Gnade und die Toten lebendig macht mit großer Barmherzigkeit, der da unterstützet die Fallenden und heilet die Kranken, der die Gefangenen erlöset und seine Wahrheit bestätigt über die, so im Staube schlafen. Wer ist wie du, ein Herr der Kräfte? und wer ist gleich dir, du König, der da tötet und lebendig macht und Heil hervorgehen läßt? Du bist treu, die Toten lebendig zu machen. Gelobt seist du, Herr, der die Toten lebendig macht.“

[3]) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1886, S. 278—279 nach Schabbath 55[a], Taanith 18 und Koh. rabb. 68[a].

[4]) Vgl. Weber a. a. O. S. 280 ff nach Sifre 12[b].

[5]) Weber a. a. O. S. 297 nach Mechelta 56[b], 35[a]; Wajji Rabba 10[b].

[6]) Weber S. 299 nach Pesikta 200[b].

[7]) Weber S. 284—285 nach Berachot 10[b], Pesikta 153[b].

sich stützt, so lebt Israël und stützt sich auf die Väter, da sie tot sind."[1]) Diese Stelle ist zugleich ein weiterer Beleg dafür, welche Bedeutung der Bezeichnung Jahwes als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs beigemessen wurde.

In derselben Linie liegt es, wenn an bestimmten Fasttagen, bei anhaltendem Regen, in Pestzeiten, bei Krieg und anderen Unglücksfällen ein besonderes, in das Schemoneh-Esre zwischen den siebenten und achten Lobspruch eingefügtes Bußgebet mit Erwähnung der Väter in einer langen Paradigmenreihe zum Vortrag gebracht wurde. Auf diese Stücke, die uns zuerst in der Mischnah (Taanith c. 2) überliefert sind, hat bereits Dav. Kaufmann[2]) aufmerksam gemacht und ihnen zugleich eine entscheidende Wichtigkeit für die späteren altchristlichen Bildwerke zugeschrieben. Die einzelnen Gebetsformeln lauten hier etwas abweichend von den bisher betrachteten nicht auf Befreiung und Errettung, sondern auf Gebetserhörung, und zwar mit dem folgenden Aufbau: „Der, welcher ... erhört hat, erhöre euch und vernehme die Stimme eueres Schreiens an diesem Tage." In diese Formel finden sich dann bereits in der Mischnah der Reihe nach folgende Namen alttestamentlichen Frommen: Abraham auf dem Berge Moriah, Israël am Schilfmeer, Josua zu Gilgal, Samuël zu Mizpah, Elias auf dem Berge Karmel, Jonas im Bauche des Walfisches, David und Salomo zu Jerusalem eingespannt. Faßt man diese alttestamentliche Reihe von Namen näher ins Auge, so kann man sich darüber wundern, daß Daniel in der Löwengrube und die drei Hebräer im Feuerofen darunter fehlen. Diese Tatsache ist um so auffälliger, als das Buch Daniel auch innerhalb des palästinensischen Judentums eine besondere Schätzung genoß und gerade deshalb sehr bald Aufnahme in den rabbinischen Kanon gefunden hat. Vielleicht ist der Grund für das Fehlen der oben genannten Typen darin zu suchen, daß die Mischnah, deren Abfassung nach den neuesten Untersuchungen[3]) in

---

[1]) Weber S. 281 nach Schemoth rabba 44: „Wieviele Gebete sprach Elias auf dem Berge Karmel, daß Feuer vom Himmel falle, und er wurde nicht erhört. Als er aber die Namen der Toten erwähnte und Jahweh den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nannte, da wurde er sofort erhört. So war es auch bei Mose. Als Israël jenes böse Werk vollbrachte, stand Moses auf und redete zu ihrer Rechtfertigung 40 Tage und 40 Nächte, und wurde nicht erhört. Als er aber die Toten erwähnte, wurde er sofort erhört. Denn es heißt: „Gedenke des Abraham, Isaak und Jakob."

[2]) Vgl. D. Kaufmann, Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif in der Revue des études juives XIV 1887, S. 33 ff. und von demselben ein Artikel in der Östreich. Monatsschrift für den Orient 1886, S. 80. Siehe auch im Jerusal. Talmud Traktat Berachot 13ª ff.

[3]) Nach Winter u. Wünsche, Gesch. der jüd. hellenist. u. talmud. Litte-

die zweite Hälfte des nachchristlichen Jahrhunderts fällt, vielfach auf Fixierung einer älteren Tradition ausging und daß damit diese Gebetsformeln noch vor Kanonisierung des Buches Daniel entstanden sein können. Da die Reihenfolge der Paradigmen eine chronologische ist, wird schon die Hinzufügung von David und Salomo nach Jonas ein, wenn auch frühe entstandener, Zusatz sein.

An dieser Stelle erscheint es vielleicht nicht unangebracht, die Frage in Erwägung zu ziehen, ob zwischen dem Bußgebet der Mischnah und den im ersten Kapitel behandelten altchristlichen Gebeten ein engerer Zusammenhang besteht. David Kaufmann[1]) hat zwischen dem Gebet in Taanith und dem späteren Ordo commendationis animae eine nähere Verwandtschaft angenommen, doch hat er dafür weder eine hinreichende Begründung geboten noch auf die unerläßlichen Zwischenglieder der Entwicklung hingewiesen. Die Beantwortung dieser Frage ist aber besonders deshalb so schwierig, weil unsere Kenntnis von den liturgischen Verhältnissen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte wegen der nach einer anderen Seite hin orientierten Interessen der Kirchenväter ganz besonders lückenhaft ist. Wir müssen uns darum im wesentlichen auf eine Vergleichung der vorliegenden Gebete beschränken.

Blicken wir zunächst auf die zweite lateinische pseudocyprianische Oratio zurück, in der sich, abgesehen von dem Beispiel der Thekla, regelmäßig die Formel: „erhöre meine Bitte, wie du . . . erhört hast“ wiederholt[2]), und vergleichen wir sie mit dem Mischnahgebet, dem sie in ihrer Urform wohl auch zeitlich nicht allzu fern stehen mag, so läßt sich eine gewisse Beziehung zwischen beiden nicht abstreiten. Merkwürdig ist nur, daß im pseudocyprianischen Gebete die drei Hebräer im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Hiskia, Tobias und Susanna Erwähnung finden, Paradigmen, die auf palästinensisch-jüdischem Boden nicht vorkommen. Dieser Umstand legt uns die Vermutung nahe, daß das Verhältnis zu dem jüdischen Fastengebet nur ein indirektes ist und daß die christliche Oratio vielmehr an solche Formeln anknüpfte, die in der Diaspora, am wahrscheinlichsten in den Kreisen der ägyptischen, vielleicht alexandrinischen Judenschaft, entstanden und die den Gebeten des 3. Mk. und der oben genannten,

ratur 1894 S. 87 ff. gilt als Redaktor der Mischnah Rabbi Jehuda I, welcher um 150 n. Chr. lebte. Er benutzte bereits vorhandene ältere Mischnahsammlungen und stellte den genauen Wortlaut fest. Trotzdem waren nach seinem Tode noch weitere Verbesserungen nötig.

[1]) Vgl. Östreich. Monatsschr. für den Orient 1886 S. 80 und Revue des études juives 1887 S. 249.

[2]) Durch die Richtung Woher bei der adverbialen Bestimmung ist zugleich in Or. II eine Überleitung vom Begriffe des Erhörens zu dem des Befreiens gegeben.

anonymen jüdischen Apokalypse näher stehen als dem altsynagogalen Bußgebete. Auf dem Boden dieser Diaspora wird sich auch die Umsetzung der Bitte „erhöre mich“ in die andere „errette mich“ oder „befreie mich“ vollzogen haben, und vielleicht wird man den Grund dafür darin finden können, daß in Palästina selbst, wo man angesichts des Tempels und bei der ganzen Vergangenheit des israëlitischen Volkes der Herrschaft Gottes besonders gewiß sein konnte, die Anrufung Gottes in der ersten Form, die in der Entstehung bis weit in die vorchristliche Zeit hinaufreichen kann, vollauf genügte, während man sich auf heidnischem Gebiete in viel stärkerem Maße feindseligen Gewalten gegenüber wußte und darum die Bitte dieser Juden vor allem auf Befreiung und Errettung ausging. Diese Befreiung konnte auf magische Art und Weise sich vollziehend gedacht werden, und damit war eine exorzistische Betrachtungsweise angebahnt. Das Christentum konnte hier anknüpfen; da aber das Amt eines Exorzisten zunächst kein kirchlich geordnetes, sondern nur charismatisches war, so können wir annehmen, daß die obigen Formeln, wie sie sich in der Diaspora weiter gebildet hatten, von den Christen anfangs wohl ziemlich unverändert übernommen, später um einige oder mehrere neutestamentliche Beispiele vermehrt, zunächst mehr in privaten Gebrauch übergingen und erst in weiter vorgeschrittenen Jahrhunderten offiziell von der Kirche rezipiert wurden.

Von prinzipiellem Standpunkt aus betrachtet, hatte die damalige Kirche keinerlei Veranlassung, solche Formeln als fremdartige Bestandteile zu unterdrücken; denn wenn man sich auch innerhalb der christlichen Gemeinden schon in früher Zeit des tiefen Gegensatzes zwischen Judentum und Christentum voll bewußt geworden war, so hatte man doch in der Kirche den alttestamentlichen Kanon als heilige Schrift übernommen, betrachtete sich als das wahre Israël[1]) und nahm damit auch die altehrwürdigen Patriarchen und die Frommen des Alten Bundes ganz und gar für sich in Anspruch, wie sie ja auch später zu Heiligen der Kirche erhoben wurden, die man in der Unterwelt oder im Paradiese wiederzufinden hoffte. Gerade auf kultischem und liturgischem Gebiet wird der Einfluß der jüdischen Tradition ein nachhaltigerer gewesen sein, als man bisher vielfach zuzugeben bereit war.[2]) Ferner ist es begreiflich, daß

[1]) Diesen Erweis will durch eine längere Begründung der Barnabasbrief um 150 n. Chr. bringen.

[2]) Nach Tertullian de oratione c. 25 wurde auch in der Christenheit an den jüdischen Gebetszeiten festgehalten; nach c. 7 wurden das Hallelujah und andere Psalmen übernommen. Treffend bemerkt Duchesne, Les origines du culte chrétien S. 45 ff.: „Im Gebet und Psalmengesang, in der Lesung der hei-

die ältesten, christlichen Formeln, die mehr privatim zur Errettung aus augenblicklicher Gefahr sowie zur Befreiung von feindseligen Mächten benutzt wurden und einer bestimmten kirchlichen Festsetzung entbehrten, ähnlich wie auch die erwähnten jüdischen Stücke eine gewisse Mannigfaltigkeit in den gebrauchten Paradigmen aufweisen konnten, daß sich aber dann im Laufe der Zeit an das Vorhandene weitere Beispiele ankristallisierten, indem man eine immer größere Vollständigkeit der Typen erstrebte; daher auch die Differenzen der bisher behandelten Gebete unter einander. Der weitere Entwicklungsprozeß sodann war auf jüdischem und altchristlichem Boden ein analoger; dies wird bestätigt, wenn wir einerseits das altsynagogale Fastengebet mit den sehr späten jüdischen Versionen, die fast sämtlich auch Daniel und die drei Hebräer erwähnen und die auf außerpalästinischem Boden erwachsen sind [1]), vergleichen, andrerseits die ursprünglichen, christlichen Gebetsformeln neben die ausgebildete Liturgie des Ordo commendationis animae, des Ordo in exitu animae etc. als verschiedene genetische Stadien stellen.

Wenn wir auch zunächst an Ägypten, worauf die meisten Stücke deuten, als die ursprüngliche Geburtsstätte solcher Gebete denken mögen, so ist doch eine sehr rasche Verbreitung derselben bei dem regen Handelsverkehr und geistigen Austausch, der zwischen Ägypten einerseits und den übrigen Mittelmeerländern: Kleinasien, Sizilien, Italien etc. andrerseits bestand, keineswegs ausgeschlossen. Eine Bekanntschaft mit einem derartigen Gebete scheint auch schon Irenäus [2]) zu verraten, der wiederholt Elias, Jonas, Daniel und die drei Hebräer als Typen wunderbarer Errettung neben einander nennt. Daß aber auch in späterer Zeit der Gesichtspunkt der Gebetserhörung noch nicht ganz verschwunden war, das beweist Origenes [3]), der unter denen, „die infolge ihres Gebetes so Großes von Gott erlangt haben," neben Hanna, Mardochaï und Judith auch Hiskia, die drei Hebräer, Daniel und Jonas anführt; das zeigt auch Tertullian [4]), der in seiner Abhandlung über das Gebet an Jonas, die

---

ligen Schriften und ihrer Erklärung hatte das Christentum das Vorbild der Synagogenkulte." Vgl. auch von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 102 ff.

[1]) Kaufmann in Östr. Monatsschr. f. d. Orient S. 80 und Revue des études juives S. 247 ff. registriert die deutsche, römische, avignonensische, tripolitanische, polnische etc. Fassung, deren Aufzeichnung meist bis tief ins Mittelalter hinabreicht. Daß sich in den einzelnen Ländern größere oder kleinere Modifikationen ausbildeten, ist bei der getrennten Entwicklung verständlich.

[2]) Irenaeus adv. haereses V, 5. 2 und bei Holl, Fragmente zu den ἐφρί S. 72.

[3]) Vgl. Origenes de oratione c. 12.

[4]) Vgl. Tertullian de oratione c. 17. 29; auch Cypriani epistolae (edit.

drei Männer und Daniel erinnert. Auch die vierte Homilie des ostsyrischen (persischen) von jüdischen Anschauungen stark beeinflußten Bischofs Aphrahates, die einen „Unterricht über das Gebet" enthält[1]), illustriert die Wirkungskraft eines reinen Gebetes durch die Geschichten Abels, Abrahams, Jakobs, Moses, Josuas, Hannas, Davids, Asas, Hiskias, Jonas und Daniels. Die ursprüngliche jüdische Auffassungsweise scheint hier noch nachzuwirken.

Da die alttestamentlichen Gerechten bei Gott besonders hochgeschätzte Personen waren, so hoffte man, durch Erwähnung ihrer Namen sehr rasch Erhörung der Gebete zu erlangen und glaubte damit eine sichere Garantie für die erwünschte Errettung zu besitzen; diese Meinung war nicht bloß in jüdischen und christlichen Volkskreisen verbreitet, sie war selbst bis ins synkretistische Heidentum hindurchgedrungen. Die orphischen Kulte und die antiken Mysterienvereine werden vielfach die Kanäle gebildet haben, durch die alttestamentlichen Vorstellungen in das Heidentum einströmten, und da der ägyptische Boden, den Philo und die Therapeuten (Essener) schon vorbereitet hatten, für solche Bestrebungen besonders günstig war, so mußte vor allem hier die Bewegung tiefe Wurzeln schlagen, die man gewöhnlich als Synkretismus bezeichnet.[2]) Wir besitzen noch eine Reihe von auf hellenischem Boden entstandenen Zauberpapyri, die seiner Zeit Wessely veröffentlicht hat.[3]) In diesen merkwürdigen Geistesprodukten finden sich neben Jesus Christus die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, auch Moses, „der Prophet und Offenbarer göttlicher Geheimnisse", erwähnt (S. 75. 139); selbst auf den Durchzug durch das Schilfmeer wird deutlich hingewiesen (S. 126 in Zeile 3653—54); und in einer anderen Stelle wird man vielleicht sogar eine Anspielung auf das Quellwunder sehen können (S. 70 in Zeile 1022—1023). Sehr häufig kommen auch in den

---

Baluz) S. 342. 446—447; ebenso Hippolyti fragmenta in Dan. bei Migne Bd. X. S. 698 (über Susanna).

[1]) Vgl. von der Goltz a. a. O. S. 287 ff. Wenn auch die Homilie erst der Mitte des 4. Jahrhunderts angehöre, so zeige sie doch „eine verhältnismäßig einfache und dem altchristlichen Geiste verwandte Auffassung". Darum mag ihre Erwähnung an dieser Stelle wohl gerechtfertigt sein.

[2]) Aleb. Dieterich, Abraxas 1891 S. 138—141 hat ein charakteristisches Stück, das er noch in vorchristliche Zeit hineinversetzen möchte (S. 143), im Original mitgeteilt (auch hier Rettung Israëls aus Ägypten und dessen Führung durch das Rote Meer) und hat zugleich (S. 146 ff.) auf die mannigfach verschlungenen Fäden zwischen orphischen Mysterien einer- und philonischen sowie späteren gnostischen Vorstellungen andrerseits die Aufmerksamkeit gelenkt.

[3]) Vgl. C. Wessely, Griechische Zauberpapyri von London und Paris in der Denkschrift der Kais. Akademie der Wissensch. Wien 1888. Von diesen Stücken, die der Zeit des untergehenden Heidentums angehören, gehen einige bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. zurück (S. 37).

Leidener Papyri Graeci (tom. II. 1885) die Namen Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses vor [1]), und zwar waren diese Namen vielfach so beliebt, daß dafür wie auch für Abel und Daniel besondere magische Zeichen gebräuchlich wurden.[2])

Es war im ausgehenden Hellenismus eine ganze Litteratur vorhanden: eine Reihe von Hymnen, die dem Orpheus zugeschrieben wurden und in denen Unterweisungen gegeben waren, wie man den Zorn der Götter beschwichtigen, Verbrechen sühnen und Krankheiten heilen könne.[3]) Es existierten Beschwörungsformeln gegen Krokodile; ferner wird eines Buches Erwähnung getan, das die Kraft besaß, Löwen zu vertreiben, den Rachen der Hyänen und Wölfe unschädlich zu machen, den Mund böser Menschen zu verschließen [4]) u. s. w. Man bittet: „Erscheine mir, Herr der Götter, halte von mir fern die Löwen, die da kommen von Meroë, die Krokodile, die vom Fluß aufgestiegen sind .... Erscheine mir, Herr, starkes und gesundes Leben der Götter, wehre von mir ab jegliche Gefahr von allen Tieren, die auf dem Flusse sind. Mache, daß sie für mich seien wie die Kieselsteine auf der Erde und daß die Gefahr verschwinde, sowie der Hunger aufhört in den bewohnten Stätten.“ [5]) Vor allen Dingen aber sucht man Schutz gegen die Angriffe der Dämonen; das geschieht in Gebeten, die vielfach an volkstümlich jüdische oder christliche anklingen: „Ich rufe dich an, Herr aller Dinge; in der Stunde der Not erhöre mich. Denn meine Seele ist betrübt und ich zage .... du, der beherrschet alle Engel, beschütze mich gegen jedes Übermaß der Gewalt des Dämons,“ indem man zugleich die Bürgschaft für die Erhörung der Bitte in der Allmacht der Gottheit findet: „Er besänftigt die wilden Tiere und zerbricht die Zähne der wilden Kriechtiere sogleich, er schläfert die Hunde ein .... er wird Lichter anzünden und wieder auslöschen, er wird Mauern erschüttern und in Flammen setzen.“ [6]) Sehr häufig ist dabei die Vorstellung von Dämonen unter dem Bilde von Löwen, Schlangen, Drachen, Skorpionen [7]) etc. und eine noch erhaltene In-

[1]) Vgl. Leid. Papyri ed. Leemans S. 30. 144. 136. 138. 156. 162 etc. Dort findet sich auch die Formel: „Sacra Dei nomina, exaudite me, et tu, bone daemon, cuius potentia maxima est inter deos, exaudi me, profectus ad talem, ad domum ipsius, ubi dormit, ad cubile ipsius . . .“

[2]) Hopp, Palaeographia critica II S. 414. 477. 537.

[3]) Vgl. E. Miller, Mélange de littérature grecque 1868 S. 438.

[4]) Vgl. Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums edit. Parthey 1865 I S. 118—119 und Le papyrus magique Harris ed. Chabas 1860 S. 144.

[5]) Bei Chabas, Papyrus Harris S. 142. 144.

[6]) Vgl. die Zauberpapyri des Berl. Museums ed. Parthey 1865 I S. 132. 134; Pap. Harris S. 140.

[7]) Vgl. Revue des études grecques 1892 S. 92 und Jahn, Über den Aber-

schrift lautet: „Es wütet die schwarze, starrsinnige Schlange; erbarme dich, Herr Gott. Der Löwe brüllt wider dich; Herr, Gott des Lammes, rege dich.“ [1]) Derartige Anschauungen wurden später auch vielfach vom christlichen Volke mit herübergenommen [2]), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß bei der Betrachtung der Paradiesesschlange in der Sündenfallsgeschichte oder der Löwen in der Danielsgeschichte ähnliche Vorstellungen mit unterliefen.[3]) Jedenfalls sind die obigen heidnischen Stücke charakteristische Zeugnisse für die durchgängige Volksstimmung jener Zeit.

Wunder- und Dämonenglaube und die damit zusammenhängende Magie hatten in der damaligen Welt eine ungeahnte Verbreitung gefunden und hatten infolge der synkretistischen Richtung der Zeit auch im Abendlande allenthalben Eingang erhalten, und zwar so, daß sie von den unteren Volkskreisen aus sich immer mehr bis in die oberen Schichten der Gesellschaft hindurcharbeiteten. Praktische Zwecke standen für Gebildete wie Ungebildete jener Zeit im Vordergrunde des Interesses: Befreiung von physischen Übeln, vor allem von Krankheiten [4]), Erlösung von moralischer Unreinheit — beide oft eng verbunden gedacht — Bewahrung vor Gefahren und die Gewißheit eines zukünftigen Lebens.[5]) „Wunderbare Heilungen; Dämonenaustreibungen, übernatürliche Erscheinungen waren in einer Welt, die so mit dem Wunderglauben verwachsen war, gangbare Münze.“ [6]) Darum erfreuten sich auch die Magier damals eines allgemeinen Ansehens; sie hatten die Aufgabe, den Geistern Gewalt anzutun und direkte Forderungen an die Gottheit zu richten, die, wenn nur die passende Formel angewandt wurde, ihre Hülfe und ihrem Schutz unmöglich versagen konnte. Alexandrien war der Sitz einer magischen Schule, deren Einfluß sich weithin erstreckt

---

glauben des bösen Blicks bei den Alten in den Bericht. über die Verhandl. der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Phil. histor. Klasse 1855 S. 96 ff. — So erscheinen auch die Dämonen den christlichen Asketen.

[1]) Vgl. Hopp. Palaeographia critica III S. 336. Hier finden wir auch folgende Formel: „Gib dich gefangen, Schwarzer, oder du wirst jetzt die in den Staub geworfene Schlange sein und wie ein Löwe brüllen, und beuge dich wie ein Lamm.“

[2]) Anecdota Graeco-byzantina ed. Vassiliev S. 330—331. 334—335.

[3]) Dieterich, Abraxas S. 150 Anm. 2 sieht auf altchristlichen Sarkophagdarstellungen eine Anlehnung an orphische und gnostisch-ophitische Vorstellungen.

[4]) Daher die steigende Bedeutung Äskulaps in der nachchristlichen Zeit.

[5]) Dieselben praktischen Interessen machten sich auch im Gnostizismus geltend; dies bestätigen auch die Gebete der Pistis Sophia, vgl. von der Goltz a. a. O. S. 308—311. „Die gnostischen Sekten haben unter dem Einfluß der antiken Mysterien nur antizipiert, was später und langsam sich auch in der Kirche entwickelte.“

[6]) Réville-Krüger a. a. O. S. 229.

haben wird, und aus dem Orient stammten auch damals die meisten Magier. So spricht auch Philostratus, Apollonius von Tyana (I, 31), von einer Wissenschaft der Gebete und Opfer, die er eine Eingebung von oben nennt.

Die supranaturale Auffassung war auch in die Philosophie eingedrungen und fand dort ihren Niederschlag in der Lehre von den guten und bösen Mittelwesen, wie die Systeme der Neupythagoreer und Neuplatoniker sie vertreten. Auch das Christentum mußte allmählich von solchen Vorstellungen durchsetzt werden, wie es ja auch bereits zahlreiche Anknüpfungspunkte in sich bot [1]), und man kann sich wundern, daß trotz alledem die christlichen Hauptwahrheiten und vorzüglichsten Triebkräfte in verhältnismäßiger Reinheit sich erhielten. Der Dämonen- und Wunderglaube aber gehörte mit zu den Wesensbestandteilen des Urchristentums als Volksreligion, und Sache der Folgezeit war es, die weiteren Konsequenzen zu ziehen. Jedenfalls werden wir mit dem Gebrauche magischer Formeln in christlichen Volkskreisen bis ins 2., vielleicht noch bis ins 1. Jahrhundert hinaufgehen müssen.

[1]) Auch die Art der Ausbreitung des Christentums war von großer Bedeutung. Vgl. Réville-Krüger a. a. O. S. 7: „Das Christentum gewinnt die Massen, bevor es sich an die Großen wagt, und findet in den religiösen Anschauungen der heidnischen Gesellschaft und in der wachsenden Ersetzung der Institutionen Altroms durch orientalische wertvolle Unterstützung.“ Und S. 296: „Die christliche Kirche zollt ihre Verehrung Gott, Christo, bald auch dem heiligen Geist und den Märtyrern; sie kennt Engel und Dämonen nicht anders als die heidnischen Synkretisten. Vom römischen Caeremonalismus entlehnt sie den Geschmack an Liturgien und Formeln mit magischer Bedeutung.“

Vita.

Ich, August Karl Michel, wurde am 26. Mai 1875 als ältester Sohn des Kaufmanns Albert August Michel zu Straßburg i. E. geboren. Nach Besuch einer Privatschule trat ich Herbst 1883 in die zweite Vorschulklasse des protestantischen Gymnasiums meiner Vaterstadt ein, dessen weitere Klassen ich in einem Zeitraume von 11 Jahren durchlief. Im Juni des Jahres 1894 legte ich an derselben Anstalt die Reifeprüfung ab, um alsdann an der Kaiser-Wilhelms-Universität Theologie zu studieren.

Schon seit meinem ersten Semester nahm ich an den christlich-archäologischen Übungen von Herrn Prof. Dr. Joh. Ficker teil und interessierte mich auch für das weitere Gebiet der Kunstgeschichte, soweit meine Zeit es gestattete. Nachdem ich darauf im Mai des Jahres 1899 mein 1. theologisches Staatsexamen bestanden, erhielt ich von seiten der kirchlichen Oberbehörde einen mehrmonatlichen Urlaub, der es mir ermöglichte, die Kunstsammlungen Berlins und mehrerer anderer Städte Deutschlands sowie deren Baudenkmäler kennen zu lernen.

Nach meiner Rückkehr in die Heimat, konnte ich trotz meiner praktischen Tätigkeit und der Vorbereitung auf die Januar 1901 glücklich vollendete 2. theologische Prüfung meine archäologischen und kunstgeschichtlichen Studien fortsetzen, nahm auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Ficker die vorliegende Dissertation über „Gebet und Bild“ in Angriff und folgte vom W. S. 1899/1900 bis zu diesem Frühjahr den Vorlesungen der Herren Prof. Prof. Dr. Dr. Dehio und Michaelis, deren Übungen sowie denjenigen von Herrn Prof. Dr. Ficker. — Zu Beginn dieses Jahres konnte ich meine Arbeit abschließen und bei der philosophischen Fakultät einreichen.